3 1761 08381334 5

Presented to the
LIBRARY
of the
UNIVERSITY OF TORONTO
by the
CANADIAN FOUNDATION
for
JEWISH CULTURE

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/monatsschriftf60gese

62

3 XVII 6 14

MONATSSCHRIFT

FÜR

GESCHICHTE UND WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

BEGRÜNDET VON Z. FRANKEL.

Bildungs-Anstalt für Jüdische Lehrer Hannover

Organ der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Herausgegeben

von

Prof. Dr. M. BRANN.

Sechzigster Jahrgang.

NEUE FOLGE, VIERUNDZWANZIGSTER JAHRGANG.

BRESLAU.
KOEBNER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.
(BARASCH UND RIESENFELD.)
1916.

LIBRARY
MAR - 8 1974
UNIVERSITY OF TORONTO

DS
101
M6
Jg.60

Aus meinen Erlebnissen bei den Juden in Russisch-Polen[1]).

Von Feldrabbiner Dr. **Sali Levi.**

Russisch-Polen nennen wir das Land, von dem ich Ihnen erzählen will. Das engere Gebiet, das ich in meinem heutigen Vortrage als Russisch-Polen bezeichne, nämlich Littauen, verdient allerdings nur in weiterem Sinne diese Bezeichnung, insofern als das littauische Gebiet ehemals einen Bestandteil des polnischen Reiches bildete. Sitten und Gebräuche, Sprache und Denkart sind aber zwischen Polen und Littauen derart verschieden, daß man diese Gebiete nicht als einheitliche betrachten dürfte. Allein die unverkennbare Anstrengung des Polentums, in dem gesamten Gebiet vom äußersten Ost- und Westpreußen an, dann an der Posen-Schlesischen Grenze entlang bis hinunter an die österreichischen nordöstlichen und östlichen Vorländer seinen Einfluß zu stärken, hat uns daran gewöhnt, von einem gemeinsamen Russisch-Polen zu sprechen. Meine Tätigkeit in der Ausübung der Seelsorge brachte mich hauptsächlich in littauisches Gebiet, wenn auch der südliche Teil einen sehr starken polnischen Einschlag und das übrige Gebiet eine nicht geringe Beeinflussung durch Polen aufweist. Das Gebiet, von dem ich erzähle, hat seine Grenze im Süden ungefähr östlich von Lyk, im Norden am Njemen oder der Memel, die Ausdehnung von West nach Ost hat sich im Laufe der Monate entsprechend unseren militärischen Erfolgen vergrößert.

Wenn ich nun von Erlebnissen in diesem Gebiete berichten will, so werde ich selbstverständlich nicht Anekdoten aneinanderreihen. Unter Erlebnis verstehe ich vielmehr die äußere Wahr-

[1]) Vortrag, gehalten im Verein für jüdische Geschichte u. Literatur in Breslau am 25. Oktober 1915.

nehmung verbunden mit innerer Erfahrung und Bereicherung unseres Wissens von Menschen und Dingen.

Die Erlebnisse verschiedener Menschen im gleichen Gebiet und zu gleicher Zeit sind zwar verschieden, weil zur Aufnahme und Verarbeitung gewisse Voraussetzungen erforderlich sind, wie Vertrautheit mit den Daseinsbedingungen des Landes und der Bewohner, und mit dem geschichtlichen Werden, und diese Voraussetzungen sind bei den Menschen viel zu verschieden, als daß die Erlebnisse gleichartig sein könnten. Damit ist angedeutet, daß, wie alle Erlebnisse, auch die meinigen bei den Juden in Russisch-Polen, eigener Art sind und einen subjektiven Anstrich haben. Trotzdem glaube ich aus den Erlebnissen das eine oder andere herausgreifen und schildern zu dürfen, weil uns Juden das Leben und Ergehen der Millionen östlicher Glaubensbrüder, die uns ostdeutschen Juden die nächsten Nachbarn sind, ganz besonders am Herzen liegt und wir, auch wenn wir nicht mit eigenen Augen es sehen können, den Wendepunkt in ihrer Geschichte, den die großen Weltereignisse bringen, kennen lernen möchten.

Die Juden in Russisch-Polen sind leider nicht organisiert. Der russische Staat, unter dessen drückender Herrschaft sie bis jetzt lebten, wünschte keine Organisation, weil Zusammenschluß Kraft bedeutet. Und so finden wir in den jüdischen Ansiedelungsgebieten Gemeinde an Gemeinde gereiht, die in keinerlei Zusammenhang mit einander stehen. Gemeinden können wir diese Niederlassungen aber eigentlich auch nicht nennen, denn der Begriff Gemeinde hat eine Gemeinschaft und Geschlossenheit der Mitglieder zur Voraussetzung. Ganz richtig müßten wir sagen: wir finden in den Städten des Gebietes — auf Dörfern ist ihnen ja die Ansiedelung offiziell verboten — zahlreiche Juden, die häufig bis über 50% der Gesamtbevölkerung ausmachen, wir finden Synagogen in großer Zahl, in denen zahlreiche Juden beten und finden eine nicht geringere Zahl von Lehrhäusern und Schulen, in denen alte und junge Juden lernen. Als Gemeindeeinrichtungen aber sind nur die Schächthäuser, die rituellen Badeanstalten und die Friedhöfe anzusprechen. Eine Zusammenfassung der jüdischen Kräfte kann ausschließlich da, wo es glückt, von Seiten des Rabbiners

erfolgen. Es ist für den deutschen Juden niederdrückend, die Zerrissenheit und Schwäche der jüdischen — nennen wir's »Gemeinden« in Russisch-Polen zu sehen, denn wenn auch wir noch keine staatliche Gesamt-Organisation aufweisen können, so sind doch unsere Gemeinden in den wichtigsten Einrichtungen religiöser Art und in der Verwaltung zusammengeschlossen und durch Verbände über Provinzen und das Reich hin in Zusammenhang. Aus der Tatsache der Zerrissenheit wird nun dem osteuropäischen Juden der Vorwurf gemacht, daß es ihm an dem Willen und der Fähigkeit zur Organisation fehle. Unordnung sei ein Grundzug seines Wesens. Ich verschweige nicht, daß der erste Eindruck eine solche Auffassung zeitigen könnte; ich habe aber Erfahrungen gemacht, die das Gegenteil beweisen. Wo der russische Jude, wie bei der deutschen Zivilverwaltung, die der militärischen Besitznahme folgte, in den Regierungsmaßnahmen die Absicht zur Förderung und gerechten Behandlung erkennt, ist er zur Aufgabe seiner verrotteten Zustände und zu eifriger Mitarbeit an bessernder Neuerung bereit. Ich greife zwei Beispiele, die zugleich die Zustände nach verschiedenen Richtungen hin beleuchten, zum Beweise heraus.

In Suwalki, wo ich viele Monate meinen Sitz hatte, habe ich eine Organisation der Gemeinde angebahnt, und da fand ich es ungerechtfertigt, daß die Schächter in einer Zeit, wo alle Gemeindemitglieder sich in ihrer Lebensführung einschränken mußten, fast ungeminderte Einnahmen aus den Schächtgebühren aufzuweisen hatten, die nicht unbedeutend waren, und daß die Dajjanim, die das jüdische Recht handhaben, aus der Hand der Schächter ihre wöchentlichen Gebühren von 10 Rubel empfingen. Ich berief eine Versammlung von Vorstehern ein, sprach mit den Dajjanim und den Schächtern, legte die Gründe gegen diese Einrichtung dar, wies auf die bedenkliche materielle Abhängigkeit des Dajjan von dem Schächter hin, des Dajjan der als entscheidende Instanz, selbstverständlich auch in Schächtfragen, unabhängig sein müßte von seinen Rechtsparteien, und wir einigten uns in wenigen Tagen, daß ein Schächtausschuß aus Gemeindemitgliedern eingesetzt

wurde, er aus der Hand der Fleischer die Schächtgebühren empfing und aus den eingegangenen Summen Schächter und Dajjanim monatlich bezahlte.

In der gleichen Stadt wurde auf Grund einer Verfügung der Zivilverwaltung der allgemeine Schulzwang eingeführt. Der Schulzwang bedeutete an sich keine einschneidende Neuerung für die Juden, wie wir noch sehen werden, aber mit dieser staatlichen Schulpflicht war eine Änderung des jüdischen Schulwesens insofern verbunden, als die Privatschulen zu Schulen unter staatlicher Aufsicht und die Dutzende freier Privatlehrer mit verschiedenem und teilweise recht hohem Einkommen zu abhängigen, beaufsichtigten und nach einem Gehaltsplan bezahlten Lehrern wurden. Noch ehe die Verfügung der deutschen Verwaltung herausgekommen war, hatte ich mit den Lehrern die notwendigen Vereinbarungen getroffen. Ohne die geringsten Schwierigkeiten wurde die Organisation durchgeführt, mancher Lehrer büßte eine erhebliche Summe seines bisherigen Einkommens ein, aber bereitwillig kam man entgegen aus Freude über die Fürsorge des Staates und mit dem Bewußtsein, daß es des Lehrerstandes würdiger sei, die Kinder zum Unterricht überwiesen zu erhalten, als sie sich zusammenzuholen, und in der Erkenntnis, daß ein gleichmäßiges, einheitliches Schülermaterial bessere Lehrerfolge verbürge. Eine Neuorganisierung des Gemeindeetats war mit dieser Neuerung verbunden, neue Schulräume und Schuleinrichtungen mußten geschaffen werden, aber die Juden, obwohl sie 900 Kinder gegen 800 katholisch-polnische und 65 protestantische unterzubringen hatten, waren als erste mit den Vorbereitungen fertig geworden, und dies in einer Zeit, in der die führenden Persönlichkeiten nicht zugegen waren. Es sind dies nicht die einzigen Fälle von bereitwilliger Mitarbeit an Neuschöpfungen und von Organisationsfähigkeit, die ich kennen gelernt habe. Wenn man, wie gesagt, mit Bedacht an die Lösung von Fragen herangeht, bleibt der Erfolg nicht aus.

So unerquicklich vielleicht der erste Eindruck von den Zuständen bei den russisch-polnischen Juden ist, so fesselnd und

zur Arbeit reizend wird jeder neue Schritt in das Leben dieser Menschen. Der Jude in Russisch-Polen ist, wie es einmal ausgesprochen wurde, ein ungeschliffener Edelstein. Unscheinbar, häßlich und abstoßend, wenn man nur auf das Äußere sieht, aber leuchtend und erfreuend, wenn man in den Kern eindringt. Die Grundlagen seines wertvollen Kernes sind Schule und Synagoge, wobei ich Synagoge nicht als einen Platz äußeren und äußerlichen Gottesdienstes, sondern als den Sammelpunkt und die Zusammenfassung der jüdisch-religiösen Lebensführung begreifen möchte.

Die Schule: Der russische Staat unterhält Schulen nur in größeren Städten, der Besuch dieser Schulen ist erforderlich, wenn der Schüler staatliche Prüfungen ablegen und Anstellung oder Betätigung in verschiedenen Berufen finden will. Den Juden ist der Besuch dieser Anstalten erschwert, oft unmöglich. Aber in keiner Stadt und keinem Städtchen, wo Juden wohnen, fehlt es an Schulen, in denen die Kinder, ohne daß der russische Staat es verlangt, vom sechsten Lebensjahre an tagtäglich mit Ausnahme der Sabbate, der Feiertage und der Ferien, in vielstündiger Unterweisung ihr Wissen und ihr Wesen bereichern. Diese jüdische Schule, Cheder genannt, die keine Karriere verbürgt, sondern nur Kenntnisse gibt, ist eine private Einrichtung eines Lehrers, der aus der Hand der Eltern die Kinder und das Schulgeld empfängt, und wenn sich auch häufig das Wort bewahrheitet, daß Melammed (Lehrer) wird, wer zu sonst nichts taugt, so habe ich doch auch Lehrer kennen gelernt von einwandsfreiem erzieherischem Geschick und von hoher Auffassung vom Lehrerberuf.

Wir dürfen es behaupten und mit Stolz betonen, daß kein jüdisches Kind in Russisch-Polen ohne Unterricht bleibt, während die polnische und russische Bevölkerung eine große Zahl von Analphabeten aufweist. Wenn die Lebenslage der Eltern es nicht gestattet, das Kind einen selbstbezahlten Unterricht genießen zu lassen, so haben wohltätige Stifter dafür gesorgt, daß schulgeldfreie Schulen die Kinder aufnehmen. Während des Krieges sind die russischen uud polnischen staatlichen Schulen entweder infolge der Flucht der Lehrer oder infolge der Kriegswirren ge-

schlossen worden. Die jüdischen Schulen haben an keinem Tage den Unterricht ausgesetzt. Nur in einer Stadt habe ich es erlebt, daß man während der Beschießung durch die Russen, und zwar mit amerikanischen Granaten, von einem Versammeln der Kinder abstand, und tatsächlich sind auch während des Kampfes die Synagoge und die benachbarte Schule in Flammen aufgegangen. Die hohe Auffassung des Volkes vom Wert der Schule und des Lernens drückt sich häufig in Worten und Erzählungen aus, die man aus dem Munde von Frauen und Männern zu hören bekommt. Eine einfache Frau hörte ich zu ihrem Kinde sagen: »Wenn de wirst lerne, mein Kind, de wirst sein e Mensch.« — Ein Kaufmann in besserer Lebenslage erzählte mir, wie er für die Unterweisung seiner Kinder gesorgt habe. Er ließ zehn der bekanntesten Lehrer des Ortes in sein Haus kommen, sprach mit ihnen und gab jedem Gelegenheit, sich über mannigfache Fragen zu äußern. Bei diesem Zusammensein fanden zunächst nur drei der Lehrer das Gefallen des Kaufmanns. In einer weiteren Prüfung wählte er den besten von den dreien als Lehrer für seine Kinder aus, noch ehe jemand wußte, daß er den Unterricht seiner Kinder beginnen lassen wollte. Dann fragte er den ausgewählten Lehrer nach dem Preise für den Unterricht, und als er die Summe erfahren, erklärte er dem Lehrer, die doppelte Summe zahlen zu wollen. Ich war nicht weniger erstaunt als wohl der Lehrer seiner Zeit erstaunt gewesen war, und erläuternd setzte der Kaufmann mir hinzu: »Der Lehrer sollte merken, daß es mir eine ernste Sache ist um den Unterricht meiner Kinder.«

Die Schulgebäude und die Einrichtung der Schulstuben sind schlicht und oft dürftig. Da ist Mangel an Licht und Luft, Mangel an allem, was wir heute als notwendige Forderungen des Unterrichtes aufstellen. Aber so oft ich in eine Schulstube trat, ob in der großen Stadt oder in kleinen Städtchen: ein heiliger Ernst um Lehrer und Schüler wehte mir entgegen.

Die Sprache des Unterrichts ist verschieden. Ich hörte Unterweisungen im Jargon und im Hebräischen und hatte eine aufrichtige Freude, als ich ein Kind von 8 Jahren auf die Fragen

des Lehrers biblische Geschichte in biblischem Hebräisch in wörtlicher Zitierung der biblischen Schriftwerke erzählen hörte. Aber religiöse Fächer sind nicht etwa die einzigen Lehrfächer. Schreiben, Lesen, Rechnen, Geographie, ja auch Handfertigkeit wird unterrichtet. Die deutsche Sprache zu unterrichten war in den letzten Jahren von der russischen Regierung verboten. Dafür waren alle Schulen gezwungen, täglich eine Stunde russisch geben zu lassen. Es hätte wohl nicht lange gedauert, so wäre die Zeit gekommen, in der wir Deutsche uns in den besetzten Gebieten nicht mehr in deutscher Sprache nach diesem oder jenem hätten erkundigen können. Die Lehrziele des Unterrichtes entsprechen etwa denen unserer deutschen Volks- oder Mittelschulen. Wer weitere Studien betreiben will, muß in die staatlichen höheren Lehranstalten einzutreten versuchen, was ja, wie gesagt, den Juden infolge der beschränkten Prozentnorm nicht leicht wird. Die Unterweisung der Mädchen aus dem einfachen Volke liegt sehr im argen, aber die notdürftigste Unterweisung wird auch ihnen dennoch zu Teil. Später wachsen sie heran ohne Wissen und ohne Beruf, ein Mißstand, der zu bedauerlichen Folgeerscheinungen führt. Die Mädchen aus wohlhabenden Häusern dagegen besuchen Mädchengymnasien oder Konservatorien, suchen und finden aber auch zumeist keine berufliche Betätigung. Schuld auch daran ist die russische Regierung, die alle Wege versperrt und das Elend der unterworfenen Bevölkerung wünscht. Nach dem Einrücken der Deutschen haben jüdische Frauen und Mädchen in den Lazaretten als Pflegerinnen und in den Wohlfahrtseinrichtungen als Helferinnen sich glänzend bewährt.

Die letzte Stufe des Unterrichts bildet der Talmud. Vom 12ten Lebensjahre an etwa beginnen die Kinder der jüdischen Schule damit und bilden sich in diesem Gebiete fort bis ans Lebensende. Die Kinder, die in die höheren staatlichen Schulen zu kommen Gelegenheit haben, schlagen freilich einen anderen Lebensweg ein. Kleidung, Sprache, Sitten und religiöse Überzeugung ändern sich, und der Unterschied zwischen dem erwachsenen Intellektuellen und dem Bachur oder Kaftanjuden ist

ebenso groß wie der Unterschied zwischen einem deutschen Juden und einem Kaftanjuden. Große wirtschaftliche Kräfte gehen durch die talmudische Arbeit der Männer der Judenheit verloren, aber auch hier fühlt man heilige sittliche Kraft. Und als ich in Wilna in der »Schul«, in der der Wilnaer Gaon zu beten und zu lernen pflegte, die ehrwürdigen Greise ringsum über den Talmud gebeugt und weltvergessen in die Lehren des Judentums und die Meinungen der Weisen versenkt sah, fühlte ich mit diesen Alten den ganzen Reichtum, der ihr Leben erfüllte. Ich habe auch die Erkenntnis gewonnen, daß keineswegs jeder Talmudbeflissene in Russisch-Polen glaubt, von beruflicher Tätigkeit und von der Sorge für seine Familie oder gar von der Sorge für seinen eigenen Lebensunterhalt entbunden zu sein.

Mit dem Talmudstudium in engster Berührung steht der Rabbiner, das heißt der »Raw«, der religiöse Rabbiner. Dieser Rabbiner muß, wenn er das Ansehen seiner Gemeinde gewinnen will, alle Gemeindemitglieder an talmudischem Wissen und Scharfsinn übertreffen, und jede Gemeinde hängt mit Stolz und Bewunderung an ihrem »Raw«, wenn sie die Überzeugung hat, daß er ein großer »Lamdan« ist. Neben dem religiösen Rabbiner steht der weltliche oder Regierungsrabbiner, der die standesamtliche Verwaltung der Gemeinde und den Verkehr mit der Regierung in Händen hat. Dieser bezieht, während die übrigen Gemeindebeamten oft in unwürdiger Weise aus privaten- oder Gemeindemitteln bezahlt werden, ein staatliches Gehalt, das einen Teil der von den Juden an den Staat zu zahlenden Gebühren darstellt. Die Stellung des Regierungsrabbiners ist nicht so hoch geachtet wie die Stellung des religiösen Rabbiners. Immer aber fand ich eine vollkommene Ehrerbietung vor dem Rabbiner, nicht nur wegen seiner selbstverleugnenden talmudischen Studien, sondern auch wegen seiner aufopfernden Lebensführung. Ich erzähle kurz eine Begebenheit und darf mir wohl jedes erläuternde Wort ersparen. In einem Städtchen an der Grenze zwischen dem Gouvernement Kowno und Kurland war Benzion Feldmann Rabbiner. Ein junger Mann, geachtet wegen seiner überragenden Kenntnisse.

Als Anfang Mai der Ausweisungsbefehl für sämtliche Juden im Gouvernement Kowno erging, mußte auch seine Gemeinde wandern. Alles raffte in Angst die Habseligkeiten zusammen, um möglichst schnell mit Wagen und Pferden in Sicherheit zu kommen. Da gab der Rabbiner bekannt, daß jeder der in rüstigen Jahren steht, und einen Wagen besteige, solange nicht die Thorarollen, die Frauen und Kinder, die Alten und die Kranken geborgen seien, vom Bann betroffen werde. Die Gemeinde gehorcht und fast alle Kranken und Gebrechlichen können außer den Thorarollen auf den Wagen weggebracht werden. Da schickt die Gemeinde Riga dem geachteten Rabbiner Wagen und Pferde, daß er sich selber rette und nach Riga komme. Sieben Wagen mit Pferden wurden ihm von sieben Gönnern geschickt. Der Rabbiner läßt die letzten Frauen und Kinder die Wagen besteigen, leitet die Flucht der Gemeinde bis zum letzten Augenblick und geht ohne Essen und Trinken einen Tag und eine Nacht und wieder einen Tag zu Fuß nach Riga.

Die Ehrfurcht vor dem Rabbiner und die religiöse Lebensführung ist aber nicht immer mit Würde im Gotteshaus oder beim Gottesdienst verbunden: Die Stimmen der »Jüngel« heben sich beim Gottesdienst kreischend hervor, die Männer gehen beim Gebet durch die Reihen auf und ab, Taschentücher und ihr Gebrauch sind wenig gekannt. Ich hatte in Wilkowischky im Auftrage der Zivilverwaltung eine Versammlung aller männlichen Gemeindemitglieder zum Zwecke der Organisation der Gemeinde einberufen. Der Kreisamtmann hatte sein Erscheinen zugesagt, und als ich kurz vor der anberaumten Zeit in die geschichtlich und baulich beachtenswerte hölzerne Synagoge kam, in der die Versammlung stattfinden sollte, standen im Vorraum noch einige Juden. Einer warf den brennenden Zigarettenstummel auf den Boden des Vorraumes, und ich konnte meine Verwunderung darüber nicht verschweigen. Da trat ein schlagfertiges Gemeindemitglied an mich heran und meinte: »Herr Rabbiner, bei Ihnen in Deutschland ist bessere Ordnung, aber wir sind täglich und den ganzen Tag in der Synagoge. Bei Ihnen geht man seltener;

wenn man nur Besuch macht in einem fremden Haus wie bei Ihnen in Deutschland, nimmt man sich zusammen und benimmt sich anständig; wir sind mit dem lieben Gott so bekannt und in der »Schul« so zu Haus, daß man sich's schon bequemer und gemütlicher machen kann.« In den kleinen Städtchen sind die Synagogenbauten- und Einrichtungen über alle Maßen einfach. Nur in den größeren Städten ist neben der kleinen heizbaren »Winterschul« eine größere und besser ausgestattete »Sommerschul« zu finden. Die Beter nehmen regen Anteil am Gebet und folgen mit Begeisterung und Verständnis dem Vortrag eines guten Vorbeters. In Wilna kam am Vorabend des Simchat-Thorah-Festes die Begeisterung für den Vortrag des außergewöhnlich guten Vorbeters sogar in lautem Händeklatschen und Zuruf zum Ausdruck.

Einfachheit und Prunklosigkeit in der Synagoge und beim Gottesdienst ist das auszeichnende Merkmal, ganz im Gegensatz zu den griechisch-katholischen und römisch-katholischen Kirchen, die durch das Bestreben, sich gegenseitig in ihrem Einfluß auf die Bevölkerung zu übertreffen, sich überbieten in prunkvollen Gotteshäusern und gold- und silberstrotzender Ausschmückung ihrer Gotteshäuser. Der Geist der religiösen Einrichtungen ist dem Juden alles, die äußere Form dagegen nebensächlich.

Der religiöse Geist begleitet die Juden aus der Synagoge ins Haus und ins Leben. An der Art, wie sie ihre Feste begehen, erkennt man den Wert der Menschen. Es ist ein erhebender Anblick, wenn man am Freitag Abend die Juden durch die engen Straßen zum Gotteshause wandern und in den kleinen Stuben die Sabbatlichter durch die Fenster leuchten sieht. Ein neues Leben zieht mit dem Sabbat in die engen Stuben und die bedrückten Menschen. Bis zum Ausbruch des Krieges sind an Sabbat- und Feiertagen alle jüdischen Geschäfte und Betriebe ausnahmslos geschlossen gewesen, der Krieg und die notwendigen Forderungen der durchziehenden Truppen haben hier eine zeitweise Änderung gebracht.

Feier der Ruhetage bedeutet innigen Zusammenschluß der Familie. Der Familiensinn, die Liebe zum eigenen Blut ist eine lebenspendende Wurzel des Judentums. Frauen, deren Männer, Eltern, deren Söhne als russische Soldaten in den Krieg gezogen sind und gefangen wurden, fanden nicht Ruhe, bis sie den Aufenthalt ihrer Männer oder Kinder in Erfahrung gebracht und ihnen ein Lebenszeichen gegeben oder von ihnen ein Lebenszeichen erhalten hatten. Wie Pietät genährt wird, habe ich an einem ganz unmenschlich traurigen Fall kennen gelernt. Es war in Kalwarja: ich kam am Freitag Nachmittag in diese Stadt, die zum allergrößten Teil von den Russen selbst in Brand geschossen und zerstört war. Am Freitag Abend ging ich in die kleine Betstube, in der die wenigen überlebenden oder zurückgebliebenen Juden sich versammelten. Am Schluß des Gottesdienstes trat ein alter Mann von 75 Jahren mit einem kleinen Knaben von 4 Jahren an der Hand neben den Vorbeter und sprach dem Kinde den Kaddisch für Trauernde Wort für Wort vor. Kaum daß das Kind die Worte nachsprechen konnte, und lange dauerte dieses Gebet, aber atemlos und ohne das geringste Zeichen von Ungeduld stand die Gemeinde bis zum Schlusse. Dem Kinde war die Mutter durch eine russische Granate tötlich verletzt worden, der Vater hatte darüber den Verstand verloren und war nach 3 Tagen gestorben, der Knabe blieb mit zwei kleinen Schwestern bei seinem Großvater zurück. Ich habe ein Mädchen von 19 Jahren gesprochen, das hunderte von Kilometern zu Wagen, zu Fuß und zu Schiff zurücklegte, um allen Gefahren zum Trotz die Leiche ihres von den Kosaken erschossenen und auf dem Feld verscharrten Vaters auf einen jüdischen Friedhof zu bringen.

Zum religiösen Leben des Juden gehört die Wohltätigkeit: Wohltätigkeit an Lebenden, Wohltätigkeit an Toten. Nirgends fehlt es an Altersheimen und Waisenhäusern. In größeren Städten finden wir jüdische Krankenhäuser, die vorbildlich sind durch ihre Einrichtungen. Während der Jude in seinem eigenen Heim eine auffallende Einfachheit zeigt, ist in den wohltätigen Stiftungen

in keiner Weise gespart, um denen, die von der Stiftung Gebrauch machen müssen, alle Annehmlichkeiten zu gewähren, gleichsam, als wollte man ihnen durch solche Bequemlichkeiten über den Verlust des eigenen Heims hinweghelfen. Krankenpflegevereine, Gesellschaften zur Brotverteilung an Arme finden sich allenthalben und haben, wenn sie nur die Mittel zur Tätigkeit fanden, eine segensreiche Betätigung in dieser schweren Zeit des Krieges gezeitigt. Die »heiligen Vereine«, die die Totenbestattung sich zur Aufgabe machen, sind unermüdlich, die durch ihr Alter ehrwürdigen Friedhöfe sind sorgfältig gepflegt. Die Wohltätigkeit durch Bargeldleistungen stellt zumal in der gegenwärtigen schweren Zeit an die russischen Juden ganz ungeheuere Anforderungen. Es sind mir Fälle berichtet worden, wo einzelne allerdings vermögende Juden sich eine monatliche Wohltätigkeitsbeisteuer von 5000 Rubeln auferlegten. Die Stadt Wilna hat 100000 jüdische Einwohner, und diese 100000 Juden haben monatelang 100000 jüdische Flüchtlinge bei sich aufgenommen und vor dem Hungertode bewahrt.

Dabei müssen wir bedenken, daß gegenwärtig die wirtschaftliche Lage der Juden durchaus nicht günstig ist. Der Kaufmann und der Handwerker — und die Juden gehören meist diesen Berufen an — ist in seinen Einnahmen durch den Krieg bedeutend gekürzt worden. Die vorhandenen Warenvorräte wurden schnell geräumt, neue Zufuhr selbst von einzelnen Warengattungen waren sehr erschwert, sodaß manches Geschäft völlig stockte und geschlossen wurde. Der Handwerker bekam keine Aufträge, hatte auch häufig keine Rohmaterialien zur Verarbeitung. Eine weitere Verschlimmerung der materiellen Lage brachte der Umstand, daß bei Ausbruch des Krieges gerade die reichsten und leistungsfähigsten Juden aus dem Kriegsgebiet in das Innere Rußlands flohen oder von ihrem Sommeraufenthalt in Deutschland weg als Zivilgefangene festgenommen wurden. Die wirtschaftliche Erhaltung wird den Juden auch dadurch erschwert, daß auf Seiten der polnischen Bevölkerung Haß gegen die Juden geschürt wird.

Da bedarf es nun einer Erklärung, warum die Juden fast durchweg die Stadtverwaltung dennoch in der Hand der Polen wissen wollen. Fast überall nämlich wurden nach dem Abrücken der Russen polnische Bürgermeister mit polnischen Beiräten eingesetzt, ohne daß die Juden wesentliche Anstrengungen machten, an der Gestaltung der neuen Verhältnisse mitzuwirken. Der Grund ist folgender: als die Deutschen bei Ausbruch des Krieges einige Gebietsteile besetzten, wurden die deutschsprechenden Juden zu Verwaltungs- und Polizeistellen vielfach herangezogen. Als dann die Deustchen das Gebiet wieder räumten und die Russen einrückten, wurden Juden, die sich zur Übernahme von Ämtern bereit erklärt hatten, von den Russen teils erschossen oder gehängt, teils nach Sibirien in die Verbannung geschickt. Seitdem haben die Juden eine begreifliche Scheu, sich zur Übernahme von Ämtern bereit zu erklären und Anschein der Deutschfreundlichkeit zu erwecken, solange sie nicht wissen, was die Zukunft bringt und unter wessen Herrschaft sie kommen werden. Vielfach dringt freilich schon heute die Erkentnis bei den Juden durch, daß dieses Verhalten ein schwerer Fehler ist, da ja im Falle einer Rückgabe der Gebiete an Rußland ihr Sein und Haben auf jeden Fall verloren ist.

Auffallend war mir, im Gouvernement Kowno und Wilna zu hören, daß von des Zaren Aufruf »An meine lieben Juden« nicht das geringste bekannt war. Diese Tatsache bedarf noch der Klärung: man scheint auf russischer Seite auf ein Vordringen der Deutschen in diese Gebiete nicht gerechnet zu haben und hielt es darum vielleicht für überflüssig, dort Versprechungen an die Juden zu machen.

Wenn man von der wirtschaftlichen Lage der Juden in Russisch-Polen spricht, hört man häufig die Äußerung: die Juden haben das Geld und suchen durch Schacher sich zu bereichern. Wenn nun diese Tatsache auch in wenigen einzelnen Fällen richtig sein mag, so genügt hier nicht die einfache Feststellung. Begreiflich und verständlich finden werden wir die Erscheinung erst, wenn wir die Gründe

dafür aufgesucht haben: Grund und Boden zu erwerben ist dem Juden erschwert, wenn nicht völlig unmöglich. Recht und Gesetz gibt es für ihn nicht in Rußland. Was er erreichen will und erreichen muß, um leben zu können, kann er nur durch den Rubel von den russischen Beamten erreichen. Ohne Geld gibt es für ihn überhaupt keine Lebensmöglichkeit. Die Härten der russischen Ausnahmegesetze gegen die Juden treffen immer die Armen. Hätte der Jude nicht einiges Vermögen gesammelt, so wären jetzt schon viele Hunderttausende von den Millionen der östlichen Glaubensbrüder buchstäblich verhungert.

So sehr das Streben nach materiellem Besitz von uns bedauert werden kann, so bewundernswert ist es, daß der Jude dabei, obwohl die Gefahr ganz außerordentlich ist, weder seine sittliche Kraft, noch sein festes Vertrauen auf bessere Tage eingebüßt hat. Ich sprach mit einem Juden über die Auffassung und Lebensanschauung seiner engeren Glaubensbrüder. Der Mann hat durch die Ausweisung den allergrößten Teil seines ansehnlichen Vermögens verloren, und er sagte mir: »Für mich gilt: erst Freiheit, dann Brot.« Und als ich ihn fragte, was er unter Freiheit verstehe, antwortete er: »Ich will lernen können, was ich will, und ich will denken können, was ich soll und will sagen können, was ich muß.« Ich meine: solche Menschen, deren es nicht wenige in den besetzten Gebieten gibt, kann man nicht als verächtliche Schacherjuden und als Abschaum der Menschheit bezeichnen, wie es häufig geschieht.

Menschen, die bei so niederdrückenden und zerrütteten äußeren Lebensbedingungen religiöses Leben, sittliches Streben sich erhalten und unverbrüchlich an dem Gedanken und dem Glauben an eine bessere menschenwürdigere Zukunft festhalten, verdienen nicht nur unser Mitleid, sondern auch unsere tatkräftige Förderung, zumal sie nach einer Verfügung der obersten deutschen Heeresverwaltung nicht als Feinde zu betrachten sind und ihre deutschfreundliche Gesinnung über jeden Zweifel erhaben ist. Die deutsche Verwaltung hat, wenn auch gewisse Härten, die der Krieg mit sich

bringt, und die sich im Feindeslande nicht ganz vermeiden ließen, wiederholt den berechtigten Wünschen der Juden Rechnung getragen. Das deutsche Militär hat erkannt, daß es nicht schlimmer ist, ein ungewöhnliches oder verderbtes Deutsch, wie es der Jargon darstellt, zu sprechen, als polnisch.

Meine Damen und Herren! Sie werden vielleicht erstaunt sein, nach diesen Schilderungen, die doch manche recht erfreuliche Züge zeigten, eine tatkräftige Förderung der Juden in Russisch-Polen verlangt zu sehen. Wo ist da Hilfe nötig? Nun diese Menschen, von denen ich erzählte, sind in Gefahr zu verhungern und zu verkümmern, ihre Einrichtungen und Bräuche sind in Gefahr zu verderben, sie sind in den Kriegswirren in einen Strudel geraten, in dem sie versinken müssen, wenn wir ihnen nicht helfen. Der Krieg bringt es mit sich, daß im Kampfgebiet Häuser, Dörfer, Städte bis zu den letzten Grundsteinen vernichtet, daß Felder und Wälder mit Stumpf und Stiel verwüstet werden, Hab und Gut zerschlagen und zerrissen wird. Und wo der furchtbare Kampf nicht tobte, da haben die Russen, wenn sie sich zurückzogen, den Juden ihre Häuschen und Hütten über den Köpfen angezündet, Waren und Bestände fortgeschleppt, jüdische Männer und Jünglinge erschossen und aufgehängt, Greise, Frauen und Kinder vertrieben, ins Elend hinausgestoßen. Am Neujahrsfeste dieses Jahres 5676 drangen die Kosaken in die Synagoge zu Orany ein und haben 14 Juden während der Gebete mit ihren Lanzen niedergestochen. Ich kann das Elend nicht mit Worten und nicht mit Bildern schildern, das ich gesehen habe und das Sie nun hören: Der Kownoer Rabbiner hat Recht, wenn er sagte: »Schlimm ist, von unseren Zores zu hören, schlimmer ist es, unsere Zores zu sehen, aber am schlimmsten ist, wenn man selber muß sein Päckel Zores tragen.« Etwas des Leides wird man schon inne, wenn man kranke gebrechliche Frauen, deren Männer als russische Soldaten irgendwo gefallen sind und irgendwo vermodern, mit einer Schar kleiner Kinder in einer

Hütte, die die Russen geplündert haben, in einer Hütte ohne Dach und ohne Fenster und ohne Tür im dunstigen Keller »wohnen« sieht. Etwas des Leides wird man inne, wenn man die Armen bei der Brotverteilung sich drängen und gierig nach dem dargereichten Stücke schwarzen Brotes krallen sieht, nach dem Stück Brot, das den Hunger kaum eines Menschen stillen kann und das doch für eine ganze Familie reichen muß auf mehrere Tage. Etwas des Leids wird man inne, wenn man die Besitzenden sich morgens um 4 Uhr noch im Grauen der Nacht am Bäckerladen aufstellen sieht in langen, langen Reihen, um in der 8. Stunde, wenn der Bäcker öffnet, ein Pfund Schwarzbrot für 10 Kopeken zu erhaschen, das früher für 2 oder 3 Kopeken angeboten und zurückgewiesen worden wäre. Ein Stück des Elends wird man inne, wenn man die endlos langen Karawanen der heimkehrenden Flüchtlinge sieht, heimkehrend aus monatelanger, grausamer Verbannung, in der sie ihre letzte Kopeke verzehrt haben, heimkehrend zu der einst kleinen innigen Hütte, von der sie nun nur einen Haufen Schutt und Asche wiederfinden. Wer die Juden einmal dort hat stehen sehen vor den Trümmern ihrer Habe, noch erhitzt und ermüdet von dem beschwerlichen Heimzug, umgeben von Sack und Bündeln, Männer, Frauen und Kinder dem Nichts gegenüber, der ist etwas des Leids inne geworden. Ich möchte gern ein Bild dieses persönlichen Elends vorführen, aber ich besitze keins: als ich einmal bei einer Brotverteilung eine Aufnahme machen wollte und ich meinen Apparat einstellte, da wandte eine Frau plötzlich ihr Gesicht ab und suchte sich zu verbergen; sie schämte sich; ich klappte meinen Apparat zusammen. Es ist auch wirklich genug, wenn man solches persönliches Elend mit eigenen Augen sehen muß, man braucht es nicht im Bilde anderen vorzuführen. Ist es nicht ein wahrhaftes Wunder Gottes, wenn solche Menschen nicht allesamt zu Verbrechern werden und sich nicht mit Gewalt und Trug zu erhalten suchen? Wie halten sich jedoch diese Elenden? Als Kowno in deutsche Hand gefallen war, da holte ein Jude aus einer Nachbarstadt von dort einige Säcke Graupen und andere Lebensmittel und brachte sie

nach Suwalki zum Verkauf. Eines Tages bekomme ich durch diesen Mann einen Brief des Beth-Din in Suwalki, in dem ich gebeten wurde zu untersuchen, ob die Waren rechtmäßig in Kowno erworben worden seien. Der Verkauf der Ware durch Suwalkier Kaufleute sei so lange gesperrt, bis nicht erwiesen sei, daß diese Waren nicht aus dem Lager eines vertriebenen Kownoer Kaufmannes gestohlen worden seien. Der Nachweis des rechtmäßigen Erwerbes wurde erbracht. Glücklich kehrte der Jude nach Suwalki zurück nicht wegen des Geldes, sondern wegen seines ehrlichen Namens. Der Brief des Suwalkier Beth-Din ist mir ein wertvolles Blatt Papier geworden: der Jude verhungert lieber, als daß er auch nur den Verdacht der Teilnahme an einem Diebstahl auf sich nähme.

Soll ich noch weiter schildern, wo und warum Hilfe nötig is? Genügt es, wenn ich betone, daß die deutsche Verwaltung Hilfe erwartet von uns, daß der Gouverneur von Wilna sie mir gegenüber als dringend erforderlich bezeichnet hat, wenn nicht tausende — nein tausende werden unrettbar sein — wenn nicht zehntausende elend zu Grunde gehen sollen? Im Altersheim zu Wilna sind 400 alte Männer und Frauen untergebracht worden; dazu viele greise Flüchtlinge, die von den Russen aus ihrer Heimat herausgerissen wurden, damit sie nicht durch Spionage den Deutschen dienlich seien, darunter sah ich eine Frau von 103 Jahren. Noch 4 Wochen wird man den Greisen zu essen geben können. Was wird dann werden?

Daß die Gotteshäuser zerstört sind, daß die große Jeschibah in Slobodka, die bedeutendste Pflanzstätte talmudischen Wissens in ganz Littauen, zerrissen und zerwühlt ist bis auf den Sand des Grundes, daß man über die heiligsten Bücher, die zerfetzt und beschmutzt am Boden liegen, hinwegschreitet; ist das nicht Elend?

In einem Verein für jüdische Geschichte und Literatur bringe ich dies vor: die politische Seite dieser Fragen ist nicht meine Sache, und über zukünftige Maßnahmen kann ich mich nicht äußern. Hier im Verein für jüdische Geschichte sage ich es

aber, daß für den größten Teil der Judenheit ein entscheidender Wendepunkt der Geschichte gekommen ist. Im Verein für jüdische Literatur betone ich es, daß unschätzbare Güter an jüdischem Wissen und Wesen auf dem Spiele stehen: Wohl dem Juden, heil dem Menschen, der sich rein weiß von Schuld, wenn drüben die Juden, die Menschen, die Jahrhundertelang gewartet und gehofft haben, etwa doch verloren sind.

Die Vorgeschichte Israels und seiner Religion.

Von J. Hirsch.

S. Jampel ist den Lesern dieser Monatsschrift kein homo novus, sondern als ein tüchtiger Forscher auf dem Gebiete der biblischen Altertumswissenschaft bestens bekannt. Weit ausholende Gelehrsamkeit und überraschend scharfe Kombinationen kennzeichnen seine Werke, auch sein letztes Buch[1]), welches nur durch die Ungunst der Kriegszeit für den literarisch-kritischen Betrieb hier verspätet zur Anzeige gelangt. Doch das tut der literarischen Leistung, trotz etlicher Mängel, die ihr anhaften, keinen wesentlichen Abbruch. Denn das Buch ist ein anregendes, ein bis zum Widerspruch anregendes Buch. Es ist reich an interessanten und originellen, wenn auch nicht immer einwandfreien Auffassungen und Thesen über die Vorgeschichte Israels und seiner Religion, die sich dem Verfasser meist aus der Vergleichung der biblischen und talmudischen Berichte mit den babylonischen Inschriften ergeben, wobei freilich um so lebhafter zu bedauern ist, daß unter der Fülle des Stoffes zuweilen die Form der Darstellung gelitten hat. Der Gegenstand, der, für den Theologen zumal, nicht bloß ein archäologisches Interesse hat, sondern ihm an's Herz und in die Seele greift, reißt den Verfasser oft dermaßen hin, daß er auf Äußerlichkeiten, auf fortlaufende Literaturnachweise, auf Transscription, auf den üblichen wissenschaftlichen Apparat, weniger Sorgfalt verwendet, als im Interesse der Sache unentbehrlich ge-

---

[1]) Jampel, Sigm., Vorgeschichte Israels und seiner Religion. Nach der altjüdischen Überlieferung und den zeitgenössischen Inschriften gemeinverständlich dargestellt. Nebst einer Anleitung zur Popularisierung derselben vermittelst des Religionsunterrichtes. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, VI, 260 S. 1913, 8.

wesen wäre. Er stürmt förmlich von Problem zu Problem und will den Leser in raschem Fluge fortreißen. Aber man muß es sagen, Jampel packt das Problem »Babel-Bibel« beherzt und kräftig an, geht dabei auf's Ganze und Große los und verschmäht jede kleinliche apologetische Tendenzmacherei.

Der Grundgedanke, der sich durch Jampels Buch hindurch zieht, ist folgender: In Palästina gab es schon vor der Zeit der biblischen Patriarchen eine ebräisch-semitische Bevölkerung, die, von »jenseits des Stromes« gekommen, auf ihrem Zuge nach dem Westen von Palästina Besitz ergriffen und hier eine eigene hohe Kultur begründet hat. Diese Westsemiten, welche später von den in Palästina siegreich vordringenden chamitischen Kanaanäern verdrängt wurden, tauchen im 3. Jahrtausend v. Chr. erst als Kolonisten, dann als Eroberer in Babylon auf, vereinigen unter Amraphel-Hammurabi Nord- und Südbabylon und geben die Antriebe zur babylonischen Kultur, die somit semitischen, und nicht, wie vielfach angenommen wird, sumerischen Ursprungs ist. Mit Abraham beginnt eine Rückwanderung in die Urheimat der ebräischen Semiten. So erklärt sich nach Jampel die historische Notiz in Gen. 12, 6 והכנעני אז בארץ, die bekanntlich schon Ibn Esra im zwölften Jahrhundert zu bibelkritischen Aufstellungen anregte, einfach aus dem unbehaglichen Empfinden Abrahams, des Ebräers, die ihm rassenverwandte ebräische Urbevölkerung Palästinas von den nichtsemitischen Kananäern verdrängt zu sehen; so erklärt sich die göttliche Verheißung an die Patriarchen, daß ihre Nachkommen Palästina, das ebräische Stammland, in Besitz nehmen sollen; so das Geständnis Abrahams in Gen. 23, 4: »Ein Fremder und Beisasse bin ich in eurer Mitte«, so auch der Umstand, daß Abraham vornehmlich in Palästina seine neue Lehre verkündet hat. Jene babylonischen Ursemiten haben Männer hervorgebracht, die gleich dem biblischen Malkizedek einen höheren Gottesbegriff, eine Art Henotheismus, kannten. So könnte, meint Jampel, sogar die talmudische Tradition historisch ernst zu nehmen sein, daß die Patriarchen zu Schem und Eber in die Schule, in's Beth hamidrasch, gegangen seien. Hier vollzog sich ein gewaltiger geistiger

Fortschritt vom rohen Polytheismus über die Brücke des Henotheismus zum reinen, sittlichen Monotheismus. Diese Entwicklung spiegelt sich noch im Worte Elohîm ab. Aber diese Entwicklung — und das ist das Neue, das Jampel mit dem warmen Brustton der Überzeugung verkündet, aber doch nicht überzeugend genug beweist — vollzog sich schon in vorbiblischer Zeit. Die Erzväter, Moses und die Propheten haben die bei den vorisraelitischen Semiten geläufige Bezeichnung für die Gottheit im singularen, monotheistischen Sinne übernommen. Diese These, wenn sie einwandfrei, wissenschaftlich begründet werden könnte, wäre allerdings geeignet, manchen kritischen Theorieen, dem Dualismus zwischen den angeblichen Schriftstellern E. u. J., zwischen israelitischer Volksreligion und dem Gottesbegriff der Propheten, den Todesstoß zu versetzen. Aber Jampel schließt zu schnell, beipielsweise daraus, daß in Gen. c. 4 und 5, also in vorgeschichtlicher Zeit schon El-haltige Eigennamen vorkommen, darauf, daß man schon in der grauen Urzeit des Semitismus nur einen einzigen Gott verehrt habe (S. 69 ff). Dann kann er freilich den offenkundigen Abfall vom ursemitischen Monotheismus zum krassen Polytheismus, wie er schon in den Inschriften der Hammurabi-Zeit grell zu Tage tritt, nicht genügend und überzeugend erklären — wenigstens nicht für unser historisches Denken, das einen solchen Hiatus nicht begreift. Ebenso wenig können wir Jampels Ansicht darin beistimmen, daß die biblische Darstellung Abrahams Gottesglauben nicht als eine originale Entdeckung, sondern nur als eine Wiederherstellung der ursprünglich ursemitischen Gotteserkenntnis ansehe (S. 74). Man lese nur die biblische Wendung in Gen. 12, 7. 8 und denke an die spätere Tradition (Gen. Rabba c. 38), die Abrahams Gottesbegriff aus dem seelischen Kampfe mit astralmythischen Anschauungen entstanden sein läßt. Auch der bekannten Exodusstelle (6, 3) gegenüber ist Jampel in einiger Verlegenheit. Denn dort wird der durch JHWH ausgedrückte Gottesbegriff zweifellos als eine neue, höhere Erkenntnisstufe gegenüber dem El-Schaddai der Patriarchen bezeichnet. Mit der Erklärung Schaddai = Schadu = Berg = Gewaltiger und mit dem

Hinweis auf Schadu-haltige Eigennamen in den babylonischen Inschriften ist für die historische Frage dabei nicht viel gewonnen. Darin aber hat Jampel Recht: Abraham überragt seine monotheistischen oder henotheistischen Vorfahren und Zeitgenossen durch die Propaganda des Glaubens und mehr noch durch die Propaganda der religiös-sittlichen Tat. Denn der jüdische Monotheismus ist weniger ein mathematisch abgezirkelter als ein ethisch gefaßter Begriff. Wie in Sachen des Glaubens, so waren die urebräischen Semiten auch in Sachen des bürgerlichen Lebens, der Sitte und des Rechts die Lehrmeister der Patriarchen und durch sie die der späteren Israeliten. Das beweist der berühmte Rechtskodex des urebräischen Hammurabi, den Jampel geradezu als das Gesetzbuch der vormosaischen Israeliten bezeichnet. Die Ähnlichkeit der Rechtsbestimmungen und Rechtsformeln der biblischen Patriarchenzeit mit denen im Hammurabi-Kodex springt förmlich in die Augen. Man müßte eine wahre Vogelstrauß-Politik treiben, wollte man diese Ähnlichkeit übersehen und den Fragen aus dem Wege gehen, die sich jedem bei näherer Vergleichung der mosaischen Gesetze mit denen im Kodex Hammurabi von selbst mit Macht aufdrängen. Jampel nimmt die vergleichende Betrachtung gründlich wieder vor und es verdient Lob und Anerkennung, daß er nach den vielen wissenschaftlichen Arbeiten, die das Babel-Bibel-Problem gezeitigt hat, ganz besonders nach D. H. Müllers gründlichen Untersuchungen, noch immer Interessantes und Neues zu sagen weiß. Interessant ist die Parallele: Kodex Hammurabi bestimmt, daß eine Priesterin, welche eine Weinschenke eröffnet, den Tod durch Verbrennen erleide, dieselbe Strafe, welche Lev. 21,9 für eine Priestertochter festsetzt, die der Unzucht sich hingibt oder, nach einer alten Tradition bei Josephus, eine Weinschenke betreibt. Dabei wird auf den etymologischen Zusammenhang von זנה und זון hingewiesen (vgl. auch David Kimchi zu Josua 2, 1) Die Bestimmung des Kodex Hammurabbi, welche für vermietete Personen eine 3jährige Dienstzeit vorschreibt, glaubt Jampel in Deut. 15, 18 כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים zu erblicken, allein die Übersetzung: »denn die doppelte Mietzeit eines Mietlings

hat er dir gedient« scheint mir nicht gerechtfertigt zu sein. Ebenso wenig kann meines Erachtens aus Josua 7, 25 geschlossen werden, daß die Todesstrafe für schwere Diebstähle wie im babylonischen Kodex auch in Israel bekannt gewesen sei. Dort bei Achans Treubruch handelte es sich doch um schwerer Wiegendes als Diebstahl. Im Kodex Hammurabi werden die Rechtsprozesse, weil sie in den Tempeln stattfanden, als »vor Gott« oder »am Tore Gottes« geführt bezeichnet. Dies erklärt wohl den Ausdruck Elohîm in Exod. 22, 7. 8, aber deshalb kann Elohim hier doch nicht gut mit »Gott« statt mit »Richter« übersetzt werden. Denn wie soll man das. אשר ירשיען אלהים anders als mit »Richter« übersetzen? Aber nicht bloß das schriftliche Gesetz, auch die mündliche Tradition bietet vielfache Anhaltspunkte zu Vergleichen. Namentlich eherechtliche Bestimmungen, sogar Redewendungen in der Eheverschreibung (Kethubba) und im Scheidebrief (Get) der alten Zeit (z. B. in den jüd. aram. Payrusfunden von Assuan) zeigen merkwürdige Analogieen mit den gleichlautenden Bestimmungen in den babylonischen Inschriften und ergänzen solchermaßen die zuweilen wortkargen oder fehlenden eherechtlichen Bestimmungen der Bibel. Eine große Schwierigkeit wenigstens für die Apologeten bietet bekanntlich das deutlich ausgesprochene jus talionis in der Bibel und die dieses Recht geradezu aufhebende mündliche Lehre von der Ersatzleistung im Talmud. Jampel glaubt der Schwierigkeit auch ohne Annahme einer Fortentwickelung des Gesetzes Herr geworden zu sein, indem er geltend macht, daß auch der babylonische Rechtskodex neben dem jus talionis eine Kompensation durch eine Geldstrafe kennt. Wieso dann aber in Exod. 21, 23. 24 Lex. 24, 19. 20 Deut. 19, 21 trotz der »urebräischen« Bestimmung der Kompensation doch das »Auge um Auge« beibehalten und erst durch den Talmud aufgehoben werden mußte, bleibt dem historisch geschulten Leser immer noch unbegreiflich. Wie paßt das zu Jampels These (S. 128), daß der Kodex Hammurabi die »vorbiblische Bibel« darstellst, »an deren Lehren und Gesetzesbestimmungen die biblische Gesetzgebung, die Thora Mosis, anknüpft, indem sie dieselben teils in der alten

Fassung akzeptiert, teils humanisierend erweitert, oft aber auch durch Gegenbestimmungen aufhebt«. Hätte der göttliche Gesetzgeber nicht gerade hier beim jus talionis seine humanisierende Tendenz deutlicher zeigen sollen? Doch da bin ich durch Jampel ins theologische Fahrwasser geraten. In dem gelehrten Forscher Jampel regt sich nämlich neben dem historischen Kritiker auch der traditionsgläubige Theologe, der mir beiläufig nicht im mindesten unsympatisch ist, und der orthodoxe Offenbarungsglaube verursacht ihm große Pein. Denn welche Bedeutung — die Frage liegt doch auf der Hand — kann denn die feierliche Offenbarung des Gesetzes am Sinai haben, wenn die biblische Gesetzgebung nur eine Auffrischung der urebräischen, babylonischen war? Solche und ähnliche Bedenken dünken Jampel freilich höchst laienhaft. Sein Credo lautet: »Die Theophanie am Sinai erscheint als ein durch die späteren Verirrungen notwendig gewordener Eingriff Gottes in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit, um die durch eigennützige und entartete Priesterkasten betörte Menschheit zu erlösen« (S. 129).

Übrigens sucht sich Jampel noch anders über die heikle Frage hinwegzuhelfen. Wurden doch auch die 7 oder noch mehr (Chullin 92 spricht von 30) noachidischen Gebote, welche die allgemeine Grundlage des Rechts und der Moral bilden, in die pentateuchische Gesetzgebung aufgenommen, ohne daß dadurch der Offenbarungscharakter der Thora alteriert wurde (s. Nachmanides zu Gen. 34, 13). Und die Rechtsbestimmungen des Codex Hammurabbi sind doch nur die »Überreste der noachidischen Gebote«.

Hier greift Jampel nun zu einer Hypothese, die lebhaft an eine geistreiche Ansicht Jehuda Halewis im Kusari erinnert, wonach von Adam her auf Israel ein »prophetischer Geist« vererbt worden sei. Die vorisraelitischen, semitischen Weisen, die durch ihre göttliche Vernunft Uroffenbarungen hatten, seien nicht nur Pfadfinder des bürgerlichen Rechts und der menschlichen Gerechtigkeit, sondern auch Wegweiser für die Gott suchenden Gemüter gewesen und hätten intuitiv die rechten Wege und Mittel gefunden,

die zu Gott hinführten. Es habe also schon in der semitischen Urzeit religiöse Vorschriften und Bräuche (vgl. bereits Nachmanides zu Gen. 29, 27) gegeben, welche die Thora übernommen und mit einer spezifisch israelitischen Begründung versehen habe. So habe es z. B. nach Gen. 2, 3 schon seit den Tagen der Weltschöpfung den Sabbat gegeben. Im Mannakapitel (Exod. 16, 23) wird er darum mit Recht als bekannt vorausgesetzt. Erst im Dekalog aber erhalte er seine spezifisch israelitisch-historische Motivierung. Mit dem babylonischen Sabbat sei er schon aus kalendarischen Gründen nicht zu identifizieren. Der babylonische Sabbat ist tatsächlich seinem Charakter nach mehr Buß- und Poenitenztag als gottinniger Ruhetag. Vielleicht habe gerade darum Jesaja (58, 13) den babylonischen Juden zugerufen: וקראת לשבת עונג.

Ähnliches gelte auch in Bezug auf die anderen Feste, auf Opfer und anderer eligiösen Symbole. Sie waren im Ursemitismus schon vorhanden und haben durch die biblische Gesetzgebung erst den israelitischen Charakter erhalten. Beim חג האביב trete der Auszug aus Ägypten, beim חג האסיף das Hüttenwohnen als Motivierung hinzu. Das Fest am 1. Tischri, unser ראש השנה, entbehrt bekanntlich in der Bibel (Lev. 23, 24) der näheren Motivierung, weil es eben, wie Jampel gründlich dartut, denselben religiösen Charakter schon bei den vorisraelitischen Hebräern hatte. Ja selbst die traditionelle und später in der liturgischen Poesie vielfach besungene Anschauung vom himmlischen Gerichtstag, von den Schicksalsbüchern, für die in der Bibel keinerlei Anhaltspunkt sich findet, lasse sich aus den babylonischen Inschriften leicht und gut erklären. Zwar sei auch dieser Gedanke in den babylonischen Inschriften durch reichliche polytheistische Zutaten verdunkelt und getrübt, aber — meint Jampel — in der semitischen Urzeit, in der der Gottesgedanke noch kräftig war, dürfte er umso reiner gestrahlt und geleuchtet haben. Und aus dieser Zeit, aus den Kreisen des ältesten Semitismus, den semitisch-ebräischen Gelehrtenzünften, habe Bibel und Tradition die erhabenen Rosch ha-Schana-Gedanken in ihrer reinen monotheistisch-ethischen Form wieder hervorgeholt.

Das von den Festen Nachgewiesene gelte auch von den religiösen Symbolen und Allegorieen. Sie seien echtes ursemitisches Erbgut. Die allegorischen Redefiguren Ezechiels treten uns aus den babylonischen Denkmälern in den verschiedenen Museen plastisch entgegen. Aber Ezechiel, der, was nicht erst gesagt zu werden braucht, ein Gegner des babylonischen Polytheismus war, habe diese mythologischen Allegorien nach Jampels Meinung nicht erst den heidnischen Babyloniern entlehnt, sondern als urebräisches, religiös-symbolisches Gut benützt. In der Urzeit war auch das Symbol naive, religionsphilosophische Erkenntnis, und erst später, als die naive, religiöse Erkenntnis polytheistisch degenerierte, ist es zur Fratze herabgesunken. So dürften auch die Cherubim, die poetischen Kosmogenieen, die Engelnamen uraltes ebräisches Gut gewesen sein, das die Israeliten später in Babylon, der Wiege des Ursemitismus, vorfanden und nur wieder gewannen, nicht aber erst in der Zeit des Exils unter dem Einfluß des Parsismus annahmen.

Der biblischen Engellehre widmet Jampel eine gründliche, wenn auch nicht immer glückliche Untersuchung, um der bibelkritischen Hypothese von dem Henotheismus der Bibel in vorexilischer Zeit den Garaus zu machen. Da in der Bibel die Engel zuweilen mit Elohim oder mit JHWH bezeichnet werden (Gen. 18, 1. 3. 32, 39 u. a. St.), so dreht Jampel den Spieß einfach um und erblickt an mancheu Stellen (Gen. 1, 26. 11, 7 u. a.), die für die rein monotheistische Auffassung schwierig sind, in Elohim Engel, die sozusagen zu Gottes Kronrat oder, um mit dem Talmud (Sanhedrin 38b) zu reden, zu seinem »Familienrat« gehören. Unter Elohim wären demnach die guten, unter Elohim acherim die bösen, unheilbringenden Geister zu verstehen[1]). Somit erklären sich Ausdrücke wie: אלהים קדובים oder אלהי האלהים oder אין כמוך באלהים usw., namentlich in den poetischen Stücken

[1]) S. 170 sagt Jampel: In II. Sam. 24, 1. wird im Gegensatz zu I. Chron. 21, 1. auch der Satan durch »Elohim« wiedergegeben. In meinem Bibelexemplar habe ich II. Sam. 24, 1. את ד׳.

der Bibel, einfach dadurch, daß neben und über diesen realen himmlischen Wesen die überragende Hoheit der Einzigkeit Gottes gepriesen und anerkannt wird. In diesem Sinne läßt die Bibel auch die Schutzgeister anderer Völker gelten und spricht von ihnen als von Elohim.

Allein Ps. 96, 5 widerspricht entschieden dieser Auffassung. Denn dort wird Gott als schöpferisch wirkende Macht in dem denkbar schärfsten Gegensatz zu den Eloheha-Ammim gefeiert. Ob man nun Elilim, von sum. Enlil = sem. בעל ableitend, etwa mit »Götzen«, oder nach der alten Ableitung Raschis mit »Nichtigkeiten« übersetzt, das ist für den biblischen Gedanken, der in jenem Psalm zu einem förmlichen Hohelied des Monotheismus sich erhebt, ganz irrelevant. Was fängt Jampel weiter mit Lev. 19, 4 an? Glaubt er, daß die Bibel, die so kategorisch verbietet, sich den Elilim zuzuwenden, ihnen Realität zuerkannt habe? Was Wunder, daß er bei dem Verbote לא יהיה לך אלהים אחרים im Dekalog erst recht in's Gedränge kommt, aus dem ihm auch der kabbalistisch angehauchte Nachmanides mit seiner Erklärung nicht retten kann. Da sagt uns doch Raschi in seiner naiven Einfachheit, dem hier auch Ibn Esra folgt, mit seiner philologisch vielleicht weniger exakten Erklärung, daß die anderen Völker jene Götter wirklich für eine Gottheit hielten, immer noch besser zu. Denn sie trifft richtig den religionsgeschichtlichen Kern der Sache. Jampel hat sich aber nun einmal in seine These, daß alles in der Bibel und Tradition ursemitisches Erbgut sein müße, so verliebt, daß er mit ihr allein alles und jedes im Bereiche der ein Jahrtausend der Entwicklung umspannenden Gedankenwelt der Bibel erklären zu können glaubt.

Jampels These ist bei allen Tiefblicken, die sie hier und dort, namentlich für die Patriarchenzeit gewährt, keineswegs so einwandfrei, daß auf ihrer Grundlage jetzt sogar schon eine pragmatische biblische Geschichte für den Religionsunterricht, wie er meint, aufgebaut werden könnte. Noch weit sind wir von dem Ziele entfernt, eine allen berechtigten Anforderungen entsprechende

wissenschaftliche Religionsgeschichte Israels zu besitzen. Vorläufig obliegt und beglückt uns noch Lessing's köstliches Wort von dem Streben nach Wahrheit. Jampel's Buch aber gibt uns auf dem Wege zur Wahrheit gewiß manche fruchtbare Anregung. Dafür gebührt ihm Dank und Anerkennung.

שאני oder שאיני?

Von **Heinrich Laible.**

Im Mischna-Traktat Nedarim begegnet uns eine Reihe mit קונם eingeleiteter Neder-Formeln, worauf nach den einen Ausgaben ein שאיני, nach den andern ein שאני folgt. In dem Amsterdamer Druck des Babli ist שאני vorherrschend, doch findet sich auch שאיני, so 3, 1. 11; 6, 1. 7; 8, 5. 6; 9, 7 (zweimal); 11, 3. 4 (zweimal). 6. 11, also im ganzen 12 mal, während שאני an 43 Stellen zu lesen ist: 1, 1. 4 (beide Male nicht mit קונם, sondern einer synonymen Formel eingeleitet); 2, 1 (zweimal). 2; 3, 1. 2. 11 (fünfmal); 4, 6; 5, 3 (viermal); 6, 2. 3 (viermal). 4. 7. 10 (dreimal); 7, 6. 7 (zweimal); 8, 1. 6. 7 (dreimal); 9, 2 (zweimal). 3. 7. 8 (zweimal). 10; 11, 6. Es leuchtet ein, daß das שאיני in diesem Amsterdamer Babli ein Schreibfehler ist; man braucht nur ganz gleichartige Sätze nebeneinander zu stellen, wie 3, 1: קונם שאני פוחת und קונם שאיני מוסיף, oder 3, 11: קונם שאני נהנה לבני נח und קונם שאיני נהנה לישראל, oder 6, 1 קונם תבשיל שאיני טועם und 6, 3 קונם כבוש שאני טועם, oder 8, 1 קונם יין שאני טועם היום und 8, 5 קונם יין שאיני טועם השנה usw. Die uns nicht zur Hand seiende ed. princ. (Venedig) des Babli können wir nicht vergleichen; doch sei daran erinnert, daß in dieser ed. princ. Berach. 51a, wo die Mischna Nedar. 9, 8 zitiert wird, es nach Goldschmidts Angabe heißt: קונם יין שאני, woraus man wohl schließen darf, daß sie auch sonst שאני und höchstens ausnahmsweise שאיני hat. — Im Gegensatz zu Amsterdam (und Venedig) liest der erste Mischnadruck (Neapel 1492) konsequent שאיני, mit alleiniger Ausnahme von 8, 7, wo es שאני heißt, was man als Druckfehler für שאיני wird bezeichnen dürfen. Ungefähr mit der gleichen Konsequenz sehen wir in der Mischna des ersten Jeruschalmi-Drucks (Venedig 1523/24) שאיני geschrieben. Und so groß ist die Vorliebe für die

Negation אין in diesem Talmuddruck, daß er einmal sogar da, wo die Handschriften und Ausgaben ausnahmslos קונם שאת haben (קונם שאת נהנית לי 8, 7), קונם שאין את schreibt, was wir für eine beabsichtigte Korrektur werden halten dürfen. Andererseits begegnet uns in der Gemara des Jeruschalmi (Ned. 42c, Z. 56) wie ein weißer Rabe ein שאני: קונם פילפל שאני טועמת קלוסקין שאני טועמת, obwohl diese Gemara sonst mit absoluter Konsequenz gerade wie die Mischna שאיני schreibt. Merkwürdig ist auch, daß es in der Mischna des Jeruschalmi 7, 8 heißt: קונם שאת עושה ואני אוכל, קונם שאת עושה ואני מתכסה, wo also, entgegen der sonstigen prinzipiellen Vorliebe dieser Mischna für שאיני, doch unter dem offenbaren Einfluß des vorausgegangenen שאת das positive ואני gelassen ist. (Die andern Ausgaben sowie die beiden Handschriften Monac. 95 und Cambr. lesen: איני מתכסה, איני אוכל, also als selbständige, nicht mehr vom Relativpronomen abhängige Sätze[1]). Es ist aber eine offenbare Inkonsequenz, daß diese Mischna, welche 8, 7 das שאת in שאין את geändert hat, 7, 8 das unterlassen hat; sie hätte hier konsequenterweise schreiben müssen: קונם שאין את . . . ואיני. Ebenso hat sie, entgegen ihrem Prinzip, das קונם שהיא 8, 7 und קונם שישראל 3, 11 unangetastet gelassen, wo sie eigentlich ein אין hätte einsetzen müssen.

Von den beiden Handschriften Cambr. (ed. Lowe) und Monac. 95 hat die erstere durchweg שאני. Nur 9, 7 (קונם שאני נהנה לכולכם) hat eine scheinbar korrigierende Hand durch darübergeschriebenes Jod aus שאני ein שאיני gemacht. Es ist aber nicht denkbar, daß der Schreiber des Kodex, welcher 45 mal vorher und dann vom 47. Mal bis zum Schluß שאני schrieb, beim 46. Mal und nur bei diesem die Korrektur שאיני vorgenommen haben sollte. Dieselbe wird vielmehr von einer fremden Hand stammen, etwa von einem Gelehrten, der שאיני für das Richtige hielt, es aber nicht als seine Aufgabe betrachtete, weitere Prüfungen und Korrekturen der Handschrift in diesem Punkt vorzunehmen.

---

[1]) Vgl. auch jNed. 37b (Zeile 24) קונם איני משמשיך, wogegen der Satz dort im Mischnatext lautet: ק' שאיני כ'.

— Nicht so streng sehen wir im Monac. das שאני durchgeführt: 5 mal lesen wir bei ihm שאיני, nämlich 1, 1; 2, 1; 3, 2. 11; 6, 2. Sonst immer שאני. Jene verschwindenden Ausnahmen beweisen, daß der Schreiber jedenfalls das Prinzip hatte, immer שאני zu schreiben, einige Male aber es vergaß, sei es aus eigenem instinktiven Gefühl von der Notwendigkeit der Negation, sei es, weil zu seiner Zeit das שאיני im Schulunterricht mehr und mehr zu spuken anfing. — Noch eine Handschrift, und zwar eine besonders wichtige, dürfen wir nicht vergessen, das ist der Erfurte r Kodex der Tosefta. Er schreibt, wie die beiden vorhin genannten Handschriften, שאני und zwar ausnahmslos. — Im Gegensatz zu den Handschriften sehen wir in den neueren Mischna-Ausgaben das alte so wohl bezeugte שאני so gut wie verdrängt und שאיני beinahe zur Alleinherrschaft gelangt. So lesen wir im Text des von Petuchowski kommentierten Mischnatraktats Nedarim nur 4 mal שאני (1, 4; 2, 2; 7, 6. 7), sonst immer שאיני.

Daß aber שאיני falsch ist, ergibt sich zuvörderst aus jenen Konam-Stellen des Traktats, wo das Prädikat nicht mit dem Partizip sondern mit dem Verbum finitum ausgedrückt ist. So 1, 4: קרבן שאוכל לך. Hätten die Vertreter der Negation שאיני recht, so müßte unser Satz lauten: קרבן שלא אוכל לך. Ebenso gewichtig sprechen gegen das negative שאיני jene Stellen, wo das Subjekt nicht »ich«, sondern ein anderes Wort ist: 8, 7 קונם שאת נהנתה לי; ib. ק׳ שיש ראל נהנין לי 3, 11; ק׳ שהיא נהנית לי. Nirgends eine Spur der Negation אין Und doch müßte, wenn es mit שאיני seine Richtigkeit hätte, es in diesen Beispielen heißen: שאין את (welchen Eingriff sich dort die Mischna des Jeruschalmi wirklich gestattet hat, wie oben erwähnt), שאין היא und שאין ישראל. Instruktiv ist auch die älteste griechische Übersetzung der Neder-Formel: ק׳ שאתה נהנה לי. Wir lesen sie im Neuen Testament Mark. 7, 11: κορβᾶν, ὃ ἐὰν (= ἄν) ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς, was die Peschittho so wiedergibt: קורבני מדם דמני תאתר »Gott von mir geweihtes Opfer soll das sein, was du von mir Genuß haben solltest.« (Sonderbarerweise erklärt Levy in seinem Targumischen Wtbch. II, 386 jenes griechische Original für die griech. Version der LXX,

als ob Neues Testament und Septuaginta dasselbe wäre.) Aus dieser Markusstelle wie aus der syrischen Übersetzung erhellt auch, wie man in der alten Zeit, deren Auffassung für uns maßgebend sein muß, die Partikel שֶׁ nach קונם verstanden hat, nämlich als das Relativpronomen = מה ש, und nicht, wie die Vertreter des שאני meinen, als die Konjunktion »daß«. Die Richtigkeit dieser alten Auffassung wird auch bestätigt durch jNed 40c, Z. 40, wo die Mischna 7,8 שאת עושה וכו' (קונם) geradezu so zitiert wird: ביני מתני' (קונם) מ ה ש א ת עושה וכו'.

Eigentlich ist mit den vorstehenden Darlegungen eine ausreichende Basis gegeben, auf Grund deren die Unhaltbarkeit der LA. שאני erwiesen ist. Es verlohnt sich aber ein Überblick über die verschiedenen Konamformeln überhaupt, bei welchem wir auch mancherlei Gewinn erhoffen für die Exegese strittiger Stellen.

1. קונם (קרבן) mit darauffolgendem Substantiv, welches den verbotenen Gegenstand bezeichnet: 7,7 קונם מעשה ידיך עלי; 11,2 הרי נטיעות אלו קרבן אם וכו'; 3,5 ק' פירות העולם ע"י; im letzteren Beispiel קרבן statt des gewöhnlichen Kinnuj קונם und nachgestellt, was bei קונם nie der Fall, vgl. 9,7 שאני נהנה לזה ולזה קרבן ולזה קרבן. Häufig ist der Gegenstand zu ergänzen, z. B. »dieses Brot«, so 3,2 קונם אם אכלתי ושתיתי »Konam sei mir dieses Brot, wenn ich gegessen und getrunken habe« oder קונם איני משגשיך jNed. 37b (Z. 24) s. oben; vgl. Tos. Ned. 4,5 (279,21) כגון זה קרבן אם ילך לטקום פלוני.

2. קונם mit darauffolgendem Substantiv nebst Partizip, welches ausdrückt, in welcher Hinsicht das Verbot des Gegenstandes gemeint ist: 1,4 קונם פי מדבר עמך »Konam sei mein Mund, sofern er mit dir reden sollte« (in meinem Leben werd ich mit dir kein Wort mehr reden, das gelobe ich, eine exquisite Liebenswürdigkeit, z. B. gegen die Frau); 2,5 קונם אשתי נהנית לי »Konam soll für mich meine Frau sein, sofern sie Genuß von mir haben sollte«. Er verbietet sich damit jede Liebenswürdigkeit gegen seine Frau; will sie einen Gefallen von ihm haben, weist er sie zurück mit den Worten: »Konam bist du mir«. Vgl. 3,4: קונם אשתי ובניי נהנין לי »Konam seien für mich meine Frau und meine Kinder,

sofern sie Genuß von mir haben sollten«. Jeder andere Genuß, ausgenommen ein solcher, wozu er gesetzlich verpflichtet ist, soll der Frau und den Kindern versagt sein; sie gehören ihm in dieser Hinsicht nicht mehr, sind ihm Konam, gottgeweihtes Opfer. Petuchowski in seinem Kommentar zu M. Ned. 2, 5, Note 77 ist der Ansicht, daß man zwiefach übersetzen könne: »Konam sei der Genuß, den ich von meiner Frau habe« (von נהנה »Nutzen gewähren«, wörtlich also: »Konam sei meine Frau, sofern sie mir Genuß gewähren sollte«. Vgl. Rabe: «Konam, was ich von meinem Weibe mir zu Nutz machen kann«; Jost: »Konam, daß ich von meiner Frau keinen Genuß haben will«) oder: »Konam sei der Genuß, den meine Frau von mir hat« (von נהנה »Nutzen haben, ὠφελεῖσθαι«, wörtlich also: »Konam sei meine Frau, sofern sie von mir Genuß haben sollte«). Aber wie ist es denkbar, daß das Nifal נהנה die doppelte Bedeutung »Nutzen gewähren« und »Nutzen haben« umfassen sollte? Es hat nur die eine Bedeutung: »Nutzen (Genuß) haben«, während für die andere »Nutzen gewähren« das Piel oder Afel funktioniert. Petuchowski gibt für Ned. 2, 5 der sprachlich unmöglichen Übersetzung den Vorzug (ebenso Rabe und Jost, wie erwähnt). Richtig dagegen M. Schwab in seiner Übersetzung des Jeruschalmi: »je m' interdis que ma femme jouisse de moi.« Wie Petuchowski gibt auch Dav. Hoffmann zu M. Schebuoth 3, 5 die Möglichkeit einer doppelten Deutung zu, wobei auch er sich mehr für diejenige erklärt, welche aus dem angegebenen sprachlichen Grund unhaltbar ist. Nicht sofern er Genuß von seiner Frau hat, soll sie ihm verboten, Konam, sein sondern sofern sie Genuß von ihm hat. Das ist der klare, passende Sinn des Satzes. Die Richtigkeit dieser Auffassung geht aus einer ähnlichen Stelle hervor: קונם כהנים אלו ולוים אלו נהנים לי 11, 3. Es ist unmöglich zu übersetzen: »Konam soll jeder Genuß von seiten dieser Kohanim und dieser Leviten mir sein«; denn er hat ja keinen Genuß von ihnen, wohl aber sie von ihm, weshalb nur übersetzt werden kann: »Konam soll diesen Kohanim und diesen Leviten jeder Genuß von mir sein«, wörtl.: »Konam sollen mir diese Kohanim und diese Leviten sein, sofern sie Genuß von mir

haben sollten«. Die Kohanim und die Leviten sind der greifbare Gegenstand, den er sich verbietet, daß sie Genuß von ihm haben.

3. Nur in der Form von den in voriger Nummer aufgeführten Beispielen sind diejenigen verschieden, wo statt des dem Substantiv beigegebenen Partizips ein gleichwertiger Relativsatz mit conditionaler Färbung (= ὃς ἄν »welcher etwa«) steht: 2, 2 קונם סוכה שאני עושה »Konam sei die Laubhütte, die ich etwa machen sollte«; 4,6 קונם שדי שאני חורש בה »Konam soll mein Acker sein, welchen ich mit ihr (mit deiner Kuh) pflügen sollte«. Petuchowski meint, daß die Formel hier gelautet habe: »Konam (wie Opfer verboten) sei mir die Kuh, mit der ich nie pflügen werde«. Der Mischnatext drückt aber unzweideutig aus: sein Acker soll ihm Konam in Ewigkeit sein, falls er ihn mit der Kuh des Nachbarn (welcher Schwierigkeit machte, sie ihm zu leihen) jemals pflügen sollte. 6, 1 קונם תבשיל שאני טועם »Konam soll mir gekochtes Gericht sein, welches ich kosten sollte«. Vgl. die ähnlichen Beispiele 6, 2. 3. 4. 7. 10; 8, 1. 6. 7; 9, 8; 11, 6. — Eigentümlicher Art ist die Satzstruktur, wenn der Gegenstand des Enthaltungsgelübdes ein Ort, z. B. ein Haus, eine Stadt u. ä. ist und die Tätigkeit, worauf sich die Enthaltung bezieht, durch das Zeitwort נכנם »betreten« ausgedrückt wird. Wir lesen 5, 3 (vgl. 8, 7): קונם לביתך שאני נכנם und übersetzen dies, als ob es bloß ביתך hieße: »Konam sei für mich dein Haus, welches ich betreten sollte.« Tatsächlich findet sich ביתך in der Tos. Ned. 4, 8 (280, 8): קונם ביתך שאני נכנם, ebenso in der folgenden Zeile 280, 9. Aber in Zeile 10 lesen wir: קונם לעיר (לביתך Wien) שאני נכנם, also wie in der Mischna; vgl. noch M. Ned. 9, 2 קונם לבית זה שאני נכנם »Konam sei für mich dieses Haus, welches ich etc.«, vgl. 9, 3. Unsere Übersetzung geht von der Auffassung aus, daß לביתך zwar der Idee nach Subjekt zu קונם ist, grammatisch aber sich dem folgenden Relativsatz assimiliert hat. Eine auch im griechischen vorkommende sprachliche Erscheinung, z. B. τὴν οὐσίαν (st. ἡ οὐσία), ἣν κατέλιπεν, οὐ πλείονος ἀξία ἐστίν »das Vermögen, welches er hinterließ, beläuft sich nicht höher« (Lysias 19,47) vgl. K. W. Krüger, Griech. Sprachl. § 51, 10, 9. Ähnliche Attraktion im bibl. Hebr., vgl. Sach. 8,17: את כל

אלה אשר שנאתי, wozu König (Hebr. Syntax S. 221, Fußn. 2) bemerkt: »das שנאתי war schon in der Seele tätig«, als der Prophet את schrieb. Es ist indessen auch möglich, daß לביתך vorangestelltes Objekt ist, wie Tos. Ned. 5, 1 (280, 25): לפלוני קונם שאני נהנה. In diesem Fall wäre aber nicht mehr der greifbare Gegenstand, Haus, dasjenige, dessen ich mich enthalte, sondern die Tätigkeit des Betretens und dann würde unser Satz den in Nr. 5 aufzuführenden Beispielen anzureihen sein.

4. Der דבר הנדור d. h. der Gegenstand, den ich mir durch Aussprechen des Wortes קונם versage und zu einem mir verbotenen erkläre, kann auch allgemein durch das Neutr. des Relativs שֶׁ = מה שֶׁ id quod = ὃ ἄν (vgl. oben Mark. 7, 11) ausgedrückt sein. Beispiele: 3, 1 קונם שאני פוחת לך מן הסלע »Konam soll sein, was ich dir vom Sela nachlassen sollte«. So sagt ein Kaufmann zum Käufer; er will sagen: Du hättest keinen Profit, wenn ich dir etwas vom Preis eines Sela (oder 2 Sekel) nachließe; denn es soll Konam für dich sein. Der Käufer erwidert darauf: קונם שאני מוסיף לך על השקל »Konam soll sein, was ich dir über einen Sekel zulegen sollte«; er will sagen: auch du, Kaufmann, hättest keinen Profit, wenn ich dir gäbe, was du verlangst; denn was über einen Sekel wäre, soll für dich Konam sein. Petuchowski erklärt nach Bertinoro: »Konam sei mir dieses Brot, wenn ich dir etc.«. Allein ש heißt nicht »wenn«, was durch אם ausgedrückt sein müßte, vgl. Tos. Ned. 4, 5 (279, 21): כגון זה קרבן אם ילך למקום פלוני. Das שאני in unserm Satz will nicht anders aufgefaßt sein als in den folgenden gleichartigen Beispielen: 3, 2 קונם שאני אוכל »Konam soll für mich sein, was ich essen sollte«. Petuchowski hält eine doppelte Übersetzung dieses Satzes für möglich: »Konam sei mir dieses Brot, wenn ich heute essen werde« und: »Konam sei mir das, was ich heute essen werde«. Wir halten nur die letztere Übersetzung für sprachlich möglich und zulässig: ש = מה ש. Ferner 11, 4: קונם שאני עושה על פי אבא »Konam soll, was ich bereiten sollte, für den Mund meines Vaters sein«. 7, 8: קונם שאת עושה איני אוכל »Konam soll für mich sein, was du bereitest, ich werd's nicht essen«. — Ziemlich häufig begegnen uns Konamsätze,

die mit dem Zeitwort נהנה »Genuß haben« gebildet sind; folgende seien ausgewählt: 8, 7 קונם שאני נהנה לך אם וגו' »Konam soll für mich sein, was ich von dir genießen sollte, wenn du nicht für deine Kinder das und das Geschenk von mir annimmst«. Ein Mann, der es nicht gern sieht, wenn seine Frau so oft ins Elternhaus läuft, tut das Gelübde 7, 9: קונם שאת נהנית לי עד הפסח »Konam soll sein, was du von mir bis Peßach Genuß haben solltest«. Der Gegenstand, welchen er hiermit seiner Frau verbietet, ist sein גוף (Körper), vgl. jNed. 42c, Z. 23: קונם הנייה גופי עליך »Konam sei für dich der Genuß meines Körpers«. Ein anderer, der aufs entschiedenste es ablehnt seine Nichte zu heiraten, sagt in ähnlicher Weise: קונם שהיא נהנית לי לעולם »immerdar soll Konam sein, was sie von mir genießen sollte«. Ein besonders habsüchtiger oder erboster Verkäufer ruft aus: קונם שישראל נהנין לי »Konam soll sein, was Israeliten von mir Genuß haben sollten« 3, 11; gemeint ist, daß die Ware so billig von ihm verkauft werden sollte, daß sie Genuß von ihm haben. Ist aber derjenige, der den genannten Neder tut, der Käufer, so will er sagen: Konam soll die Ware sein, wenn ich sie nicht so billig bekomme, daß der Verkäufer Schaden daran hat. — Hierher gehören auch zwei Beispiele, wo es statt קונם heißt: קרבן. Letzterer Ausdruck ist, wie es scheint, der ältere und ursprüngliche (vgl. Mark. 7, 11); daß er späterhin mehr und mehr durch das Kinnuj »Konam« verdrängt wurde, ersieht man aus seinem seltenen Gebrauch in der Mischna. Wir lesen 1, 4: קרבן עולה וגו' שאני אוכל לך »Ein Korban (wie ein Korban verboten) und zwar ein Ganzopfer soll sein, was ich von dir essen sollte«, vgl. 3, 2 קונם שאני אוכל. Ferner 9, 7: שאני נהנה לזה קרבן ולזה קרבן »was ich von diesem Genuß haben sollte, soll Korban sein, und was ich von jenem, soll Korban sein«. Dies Beispiel ist zugleich instruktiv bezüglich der grammatischen Qualität von שֶׁ, indem es außer allen Zweifel setzt, daß es Relativpronomen ist. Denn die Konjunktion »daß« könnte nie einen untergeordneten Satz so einleiten, daß letzterer dem regierenden Verbum vorangestellt ist, vielmehr ist der »Daß-Satz« stets der nachgestellte. Wohl aber treffen wir Relativsätze häufig in dieser Weise voran-

gestellt, z. B. Num. 22, 6 אשר תאר יואר »welchen du verfluchst, der ist verflucht«; Jes. 52, 15 אשר לא כופר להם ראו »was ihnen nicht erzählt worden, das sehen sie«; Ps. 69, 5 אשר לא גזלתי אז אשיב »was ich nicht geraubt, muß ich alsdann erstatten«. Als Relativsatz übersetzt richtig auch Petuchowski unser Beispiel 9, 7: »was ich von diesem genießen sollte, sei Opfer usw.« (ebenso Rabe: »was ich von diesem Genuß habe, soll Korban sein«); er begeht aber den Fehler, daß er im Widerspruch mit seiner so richtigen Übersetzung im Text שאיני liest; dies ist die Jost'sche falsche LA., von Jost übersetzt: »daß ich keinen Genuß von diesem haben will, sei mir Korban«; er trägt also kein Bedenken, einen vorangestellten Daß-Satz anzunehmen, was sprachwidrig ist, von anderer Gezwungenheit seiner Übersetzung zu schweigen.

5. Dasjenige, was man sich durch ein Gelübde verbietet, ist manchmal kein greifbarer Gegenstand, sondern eine Tätigkeit. Solche Gelübde sind nach der Thora nicht bindend, sondern nur rabbinisch. Beispiele: 2, 1 קונם שאני ישן »Konam sei, was ich schlafen sollte«; das. קונם שאני משמשך »Konam sei, was ich dich bedienen (d. i. dir beiwohnen) sollte«; 9, 3 קונם שאני נושא את פלונית »Konam sei, was ich die N. N. heimführen sollte«. Es scheint in diesen Sätzen nahe zu liegen, das שֶׁ als die Konjunktion »daß« zu fassen und zu übersetzen: »Konam sei, daß ich schlafen sollte« usw. Doch muß von vornherein es bedenklich erscheinen, hier auf einmal eine Ausnahme zu machen und שֶׁ anders zu fassen als in den übrigen Konam-Sätzen. Gleichwie die parallellaufende Schwurformel שבועה שֶׁ durchaus stereotyp ist und die Bedeutung hat: »Ein Schwur (d. h. ich schwöre), daß etc.«, so ist auch unsere Konamformel קונם שֶׁ stereotyp in der Form wie in der Bedeutung. Haben wir also in den früheren Konam-Sätzen das שֶׁ als das Relativpronomen = מה ש gefaßt, so dürfen wir schon aus Rücksicht auf die sprachliche Gleichartigkeit und den stereotypen Charakter der Konam-Sätze keine Ausnahme davon gelten lassen. Dazu kommt, daß die Formel קונם durchaus einen Gegenstand erfordert, welcher damit zu einem verbotenen erklärt wird. Ist derselbe in unsern drei Sätzen auch

kein greifbarer, so ist doch die Form des Gegenstandes gewahrt. Der ungreifbare Gegenstand aber ist: שינה »Schlaf«, תשמיש »Beiwohnung«, נישואין »Heimführung«. Unsere drei Sätze würden vollständig lauten: קונם שינה שאני ישן (wie man sagt: ק' יין שאני טועם) »Konam sei jeder Schlaf, welchen ich schlafen sollte«; ק' תשמיש שאני משמשך »Konam sei jede Beiwohnung, welche ich dir beiwohnen sollte«; קונם נישואין שאני נושא את פלונית »Konam sei jede Hochzeit, die ich mit der N. N. machen sollte«. Wir haben hier die wie im Griechischen, so auch im Hebräischen häufige etymologische Figur. Vgl. im Griechischen γέλωτα γελῶ Soph. Ant. 551, γάμους ἔγημαν Herod. 4, 145 u. dgl.; im Hebräischen וישנו שנת עולם »und sie werden schlafen einen ewigen Schlaf« Jer. 51, 39; Ausführliches bei König, Syntax der hebr. Spr. 376 ff., bes. S. 377, § 329 h. Nach dieser Analogie können nun auch substantivierte Neutra von Adjektiven und Pronomina gesetzt werden: ὑβρίζειν δεινά = δεινὴν ὕβριν ὑβρίζειν; τὰ αὐτὰ λυπεῖσθαι = τὴν αὐτὴν λύπην λυπεῖσθαι. Ebenso im Hebräischen, vgl. Gen. 30, 29 ידעת את אשר עבדתיך »du weißt, was ich dir alles gedient habe«, eigentlich את העבודות אשר »die Dienste, welche ich dir gedient (geleistet) habe«. Wir haben hier einen doppelten Akkusativ, den Akkusativ des Objekts »dich« und den inneren Akkusativ »was«, vgl. im Griechischen Plat., Symp. 222a ταῦτ' ἔστιν, ἃ ἐγὼ Σωκράτην ἐπαινῶ. Ebenso in den beiden Beispielen שאני משמשך (»was« — »dich«), שאני נושא את פלונית (»was« — »N. N.«), wogegen im ersten Beispiel שאני ישן nur der innere Akkusativ »was« uns begegnet, da das Verbum ישן eines Objektsakkusativs gemäß seiner intransitiven Bedeutung unfähig ist.

Wir haben nach diesem, wie wir hoffen, zureichenden Nachweis 1. von der Unmöglichkeit der LA. שאיני, 2. von der Bedeutung des שֶׁ in der Neder-Formel קונם ש noch die Frage zu erledigen, wie man darauf gekommen ist, die durch die Handschriften bezeugte Überlieferung umzustoßen und aus שאני ein שאיני zu machen. Man hat קונם, des eigentlichen Sinnes dieses Wortes vergessend, im Sinn von »ein Gelübde« (= ich gelobe) genommen, analog der Schwurformel שבועה »ein Schwur« (= ich schwöre).

Nun werden negative Schwüre eingeleitet mit שבועה שלא oder שבועה שאין, also mit einem negativen Daß-Satz, z. B. M. Schebuoth 3, 1 שבועה שלא אוכל »ein Schwur (ich schwöre), daß ich nicht essen werde«; ibid. שבועה שלא אכלתי »ich schwöre, daß ich nicht gegessen habe« (vgl. Tos. Schebuoth 2, 4); M. Nedar. 2, 1 שבועה שאינו ישן »ich schwöre, daß ich nicht schlafen werde«; Schebuoth 4, 3 שבועה שאין אנו יודעין »wir schwören, daß wir nicht wissen« (vgl. Tos. Schebuoth 1, 5). Was lag da näher als die entsprechenden Neder-Formeln, die ja auch negativen Sinn hatten, mit der Negation אין zu versehen und einen negativen »Daß-Satz« auf קונם »ein Gelöbnis« folgen zu lassen, wie auf שבועה »ein Schwur« ein negativer »Daß-Satz« folgt? Lautete also z. B. ein Schwur שבועה שאינו ישן Ned. 2, 1 »ich schwöre, daß ich nicht (שאינ) schlafen werde«, so mußte doch — so wähnte man — derselbe Satz in Gelübdeform ebenfalls negativ lauten: קונם שאינו ישן »ich gelobe, daß ich nicht (שאינ) schlafen werde«. Das proton Pseudos war aber, daß man קונם im Sinne von נֶדֶר faßte und vergessen hatte, daß es s. v. a. קרבן »Opfer« ist. Noch unbegreiflicher ist, daß man bloß bei Gelübden der ersten Person »ich« einen negativen »Daß-Satz« postulierte und bei Gelübden mit einer andern Person (ק' שהיא, ק' שאתה, קונם שישראל, vgl. oben) es doch nicht wagte, die Negation אין gewaltsam einzusetzen, den einen Fall ausgenommen, wo der Jeruschalmi (und zwar nur dieser) aus שאת ein שאין את zu machen sich erlaubte (M. Ned. 8, 7), vgl. oben. (Es wäre interessant, wenn auch gegenüber den andern handschriftlichen Zeugen von unerheblichem Wert, zu erfahren, ob dieses שאין את dem Leidener Kodex[1]) des Jeruschalmi entstammt oder eine Korrektur des Herausgebers der ed. princ. ist.). So sehr man sich nun aber auch einer Textänderung in jenen Konamsätzen (שהיא, שאתה, שישראל) enthielt, so wenig trug man Bedenken, sie zu übersetzen, als ob es שאין hieße. Und Laz. Goldschmidt, im Gegensatz zu andern Heraus-

[1]) Wann werden wir wohl erleben, daß diese wichtige Handschrift durch Abdruck der Wissenschaft zugänglich gemacht wird?

gebern zwar שאני schreibend, übersetzt doch nicht diesen Text, sondern ein stillschweigend substituiertes שאיני, vgl. seine Übersetzung der in b. Berach. 51a zitierten Mischna Nedarim 9, 8: קונם יין שאני טועם »ein Gelöbnis, daß ich keinen Wein kosten werde«. Er hätte beim alten Rabe die richtige Übersetzung finden können: »Konam sei der Wein, den ich kosten werde«. Es ist kaum anzunehmen, daß die Übersetzer von שאני »daß ich nicht« und die Vergleicher des negativen שאיני mit dem positiven שאֲהֵ nicht irgend ein Empfinden davon hatten, daß da etwas nicht recht stimme. Aber man hatte nicht den Schlüssel zur Lösung des Rätsels und begnügte sich, wenigstens den Sinn der betreffenden Konamsätze erfaßt zu haben.

Nachschrift.

Nach Vollendung und Einsendung vorstehender Zeilen wurde mir auf Erkundigung die Mitteilung, daß der Cod. Kaufmann im Traktat Nedarim zweimal שאיני liest (VIII, 5: ר' יהודה אומ' קונם יין שאיני טועם und VIII, 7: האומר לחבירו קונם שאיני נהנה) und einmal שיני, was s. v. a. שאיני ist (III, 11: קונם שיני נהנה לעדלים), sonst überall שני, kontrahiert aus שאני (vgl. Formen wie דאמר, דאת, דנן, דנא = דאנן, דאנא u. a. im Jeruschalmi). So daß also auch dieser wichtige Kodex, von den genannten drei Ausnahmen abgesehen, ein Zeuge für die Richtigkeit der LA. שאני ist. Im Anschluß hieran sei noch darauf hingewiesen, daß dieser Kodex auch in der Schebuah-Formel Ned. II, 1 nicht wie Cod. Monac., ed. princ. der Mischna und ed. princ. des Jeruschalmi שאיני hat, sondern שני (Cambr. שאני): שבועה שני ישן. Hiernach ist, da die Gegenüberstellung des Konam- und Schebuah-Satzes offenbar die gleiche Qualität des שאני in beiden Sätzen erfordert, unsere obige Auffassung des Schebuah-Satzes zu berichtigen, welcher vielmehr so zu übersetzen ist: »Ein Eid! was ich schlafen werde!«, d. h.: »Ein Eid! (scil. verboten sei mir אסור עלי), was ich schlafen werde!« Dergleichen abgekürzte Formeln sind ja im Traktat nicht selten.

Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüchen Salomos, Esra, Nehemia und Chronik.

Von **S. Ochs.**

Abraham ben Meir Ibn Esra, einer der vielseitigsten Schriftsteller des Mittelalters, hat die heilige Schrift, und darunter einige Bücher sogar je zwei Mal in verschiedener Fassung, erläutert. Nicht alle seine Kommentare sind auf uns gekommen. Es fehlen die Erklärungen zu den ersten Propheten, zu Jeremia, Ezechiel, zu den Sprüchen Salomos, zu Esra, Nehemia und den Büchern der Chronik. Darum fühlten sich einige Forscher der modernen Zeit zu der Annahme berechtigt, IE. hätte überhaupt keine Kommentare zu diesen Büchern geschrieben. So behauptet z. B. Geiger[1]), daß für die Existenz dieser Kommentare Zeugnisse bei IE. nicht vorhanden seien. Diese Ansicht wäre selbst dann schwer haltbar, wenn sich nicht unmittelbar beweisen ließe, daß er diese Bücher wirklich kommentiert hat. Denn es wäre unwahrscheinlich, daß IE., der manches Buch mehrere Male erläutert hat, grade diese Bücher unerklärt gelassen haben sollte. Allein, wir brauchen uns nicht auf bloße Vermutungen zu stützen. IE. zitiert seine Kommentare zu diesen Büchern mehrmals in seinen übrigen Schriften mit den Worten und Wendungen אבאר זה[2]) כאשר, וכבר פירשתי[6]), כאשר אפרש[5]), אפרשנו בספר ירמיהו[4]), אפרשנו[3])

---

[1]) Wiss. Zeitschrift f. jüd. Theologie Bd. IV, S. 446.

[2]) Ruth 1, 2 mit Bezug auf Neh. 13, 1.

[3]) Ruth 3, 11 — Prov. 31, 10; HL. 7, 3 — Prov. 9, 2.

[4]) Jes. 48, 8 u. 49, 1 — Jer. 1,2.

[5]) Jes. 1, 4 — Ezech. 16, 3; Jes. 6, 1 — Ezech. 1, 26; Jes. 6, 2 — Ezech. 1, 6; Esther 1, 1 — Esra 4, 6; Jes. 26, 18 — Neh. 6, 16.

[6]) Lev. 20, 20 — Jer. 22, 30; Num. 25, 12 — I Chr. 9, 20.

(1פירשתי, (2ובספר משלי פירשתיו במקומו, (3שם פירשתי, (4פירשתי. Diese Hinweise zeigen deutlich, daß IE. die vorerwähnten Bücher wirklich kommentiert hat[5]). Nun meint zwar Barol[6]), daß diese Worte sich nur auf vorbereitende Notizen zu derartigen Kommentaren beziehen könnten. Allein gerade bei der vielseitigen und jahrzehntelangen schriftstellerischen Tätigkeit IE.'s ist doch wohl eher anzunehmen, daß er seine Leser nicht auf Notizen verwiesen haben wird, die ihnen ja nie zugänglich sein konnten. Die erwähnten Hinweise ermöglichen es uns vielmehr, sogar die Abfassungszeit dieser Kommentare annähernd zu bestimmen. Im Jes.-Kommentar, den er im Jahre 1145 vollendet hat, gebraucht er mit Bezug auf Jeremia, Ezechiel, Esra und Nehemia die Worte: (7אפרשנה כאשר אפרש; im sogenannten gangbaren Pentateuchkommentar (mit Ausnahme des Ex.-Kommentars)[7]) führt er diese Kommentare dagegen als bereits vollendet an. Daraus folgt, daß er diese Bücher zwischen 1145—1166 kommentiert haben müsse; dabei wird ohne weiteres angenommen werden dürfen, daß er sie in der Reihenfolge nacheinander kommentiert und sogleich auf den Jes.-Kommentar die Kommentare zu Jeremia und Ezechiel habe folgen lassen. Die Kommentare müssen schon sehr früh verloren gegangen sein, da die Superkommentatoren sie bereits nicht mehr kennen[8]). R. David Kimchi (RDK) zitiert zwar in seinem Kommentar mehrmals Erklärungen IE.'s zu Jer. Ezech.

---

[1]) Num. 31, 30 — I Chr. 24, 6.

[2]) Ex. (Kurze Rec.) 28, 41 — Ezech. 43, 26; Jessod Mispar S. 165 — II Chr. 3, 2.

[3]) Lev. 26, 34 — II Chr. 36, 21; Ex. (Kurze Rec.) 2, 10 — Esra?

[4]) Ex. (Kurze Rec.) 3, 3 — Prov. 2, 6.

[5]) Über d. Komm. zu d. ersten Propheten s. Levy Rekonstruktion, Einl. V—VI.

[6]) Monatsschrift, 51, S. 71 f.

[7]) Vgl. S. 1, Anm. 2—6 und oben Anm. 1—4, wo alle Hinweise zusammengestellt sind.

[8]) Joseph b. Eliëser in seinem Super-Komm. zu Num. 25, 12 sagt: והנה פירש אותו בפיהושו [ה'א] ולא ראיתיו עד הנה. Ob Samuel Zarza, Verfasser d. מקור חיים, der zu Num. 31, 30 die Bemerkung macht: והוא ז"ל [ראב"ע] פירשו במקומו בדברי הימים, diesen Komm. noch gekannt hat, ist fraglich.

und Chr.[1]); daraus ist aber noch nicht mit Sicherheit zu schließen, daß er diese Kommentare gekannt habe. Denn die von ihm angeführten Erklärungen finden sich auch in sonstigen Schriften IE.'s. Es ist daher sehr wohl möglich, daß er sie diesen gelegentlichen Bemerkungen entnommen habe.

Die Kommentare zu den Sprüchen Salomos und zu Esra und Nehemia, die in mehreren rabbinischen Bibeln[2]) IE. beigelegt werden, rühren bekanntlich nicht von ihm, sondern von Moses Kimchi her, wie schon Lippmann[3]) und Reifmann[4]) überzeugend nachgewiesen haben. Für die gangbaren Esra-Kommentare ist die Autorschaft Moses Kimchis durch das Akrostichon im Einleitungsgedichte (משה קמחי) sogar ausdrücklich belegt[5]). Nun erschien aber im Jahre 1880 ein Kommentar zu den Spr. Sal., der in einer Oxforder Handschrift IE. zugeschrieben wird[6]) und 4 Jahre darauf gab Ch. Horowitz in Frankfurt a. M. einen Kommentar zu den Sprüchen Sal. von IE. unter dem Namen: ברכת אברהם heraus. Aus der Vergleichung beider Werke ergibt sich jedoch, daß sie vollständig identisch sind. Dabei hat Horowitz, wie es scheint, von Drivers Ausgabe nichts gewußt. Der von beiden abgedruckte Kommentar ist aber ganz bestimmt nicht von IE. verfaßt. Das ist deutlich aus folgenden Tatsachen zu ersehen:

1. Von 109 Erklärungen zu den Sprüchen Salomos, die ich aus IE.s Werken gesammelt habe, widersprechen 92 denen des gedruckten Kommentars und nur an 17 vergleichsweise belanglosen Stellen stimmen sie mit einander überein. Hier sei zunächst nur auf einige hingewiesen:

---

[1]) RDK. zu Jer. 10, 18; 22, 11; 33, 26; 49, 15; zu Ezech. 27, 5; I Chr. 2, 15, II Chr. 30, 19.

[2]) z. B. der 2. u. 3. ed. Ven., der ed. Basel u. der ed. Amsterdam.

[3]) Zion, 1842, S. 113 ff.

[4]) Orient Ltbl. 1841, S. 750 ff.

[5]) משית רוח בן בטוח – לינן שכל מנהו בחיר
שוכן בלבב ברי מחשב – מואס חמוץ שונא יהיר
הוא יורני לשכיל סודות – חלקי עורא סופר מהיר.

[6]) Herausgegeben von I. R. Driver: A Commentary on the book of Proverbs Attributed to Abraham ibn Ezra.

a) Im Ps. Komm. sagt IE. mit Bezug auf Sprüche 7, 10: שית כמו דרך, bei Horowitz und Driver 7, 10: ומלת שית מקור.

b) In Sefath Jeter Nr. 65 wird zu Sprüchen 7, 17 bemerkt: נפתי אמר הגאון מגזרת נפת ור׳ אדנים אמר מלשון משנה שאומרת נפה והוא נכון. Bei H. und D. zu 7, 17 steht: נפתי כלומר הולתי משכבי מגזרת גשם נדבות תניף אלהים (Ps. 68, 10).

c) Im Komm. zu Hosea 4, 14 wird zu Spr. 10, 8 bemerkt: ילבט כמשתבש שלא ידע מה לעשות, bei H. u. D. dagegen: ילבט: יכשל.

d) In Mosnajim 55a wird zu Spr. 13, 7 bemerkt: מתעשר מראה עצמו כאלו הוא עשיר ואיננו כן. Bei H. und D. dagegen steht: מתעשר הטעם יש אדם, שהוא עשיר ואין כל, שלא ישאר לו מאומה באחרונה:

e) Im Kommentar zu Jes. 42, 19 wird zu Spr. 13,13 bemerkt: יְשֻׁלָּם מגזרת שַׁלֵּם. Bei H. und D. steht: ישלם מגזרת שלום.

f) Im Komm. zu Koh. 5, 5 wird zu Spr. 23, 34 bemerkt: בראש הִבֵּל: הוא התורן אשר בספינה שכל החבלים תלוים בו׳ Bei H. und D.: ומלת חבל שם לרב החובל בשקל אִטֵּר גִּבֵּן השוכב בראש הספינה.

g) Im Kommentar zu Esther 3, 14 wird zu Spr. 24, 27 bemerkt: ועתדה: הכן לעתיד. Bei H. und D. aber: ועתדה בשדה מגזרת ועתידותיהם שושתי (Jes. 10, 13) והוא ענין חוזק.

h) In Mosnajim 20a wird zu Spr. 24, 28 bemerkt: וְהַפְתִּיתָ: מורכבת מבנין הפעיל הכבד [הִפְתִּיתָ] ומבנין פעל הדגוש. Bei H. und D. aber: והפתית מגזרת פתות אתה פתים (Lev. 2, 6) והחירק תחת חלם בשקל וְהַסִּבֹּת: והטעם ואל תחתכהו ותשברהו בעדות דברי שפתיך השקרים.

i) Im Kommentar zu Job 28, 8 und zu Daniel 3, 27 wird zu Spr. 25,20 bemerkt: מעדה: מעביר. Bei H. und D. 25, 20: מעדה מגזרת עדי.

k) Im Kommentar zu Jes. 38, 14 wird zu Spr. 26, 7 bemerkt: דליו מפעלי הכפל כטעם נשיאות. Bei H. und D. dagegen דליו מגזרת דל והטעם דליו שוקים מפסח כן משל בפי כסילים דל שאינם מבינים אותו.

l) Im Kommentar zu Ex. 5,4 und 32,25 wird zu Spr. 29,18 bemerkt: יפרע כמו שבוש. Bei H. und D. dagegen: יפרע: העם שהולך לאחור והוא מלשון רבנן שאמרו למפרע.

2. Es fehlt in diesem Kommentar eine grammatische Erklärung zu Spr. 25, 19, die IE. mit großer Vorliebe mehrmals wiederholt[1]).

3. Es fehlen darin die Erklärungen, die IE. aus seinem Kommentar zu den Sprüchen Salomos in seinen Schriften zitiert[2]).

4. Der Kommentator gebraucht den gramm. Terminus בְּשֶׁקֶל, während IE. dafür nur במשקל gebraucht. Der Ausdruck בשקל ist den Kimchiden eigen.

5. Es werden darin keine fremden Autoren zitiert (mit Ausnahme von zwei Fällen, wo Raschi 5, 6 und Ibn Ganach 7, 9 angeführt werden), während IE. sonst auf Schritt und Tritt die Ansichten seiner Vorgänger anzuführen pflegt.

6. Schließlich sei noch auf die Sprache des Kommentars hingewiesen, die in keiner Weise dem klassischen Stil IE.s entspricht.

Nun nur noch einige Vorbemerkungen zur Lösung der Aufgabe, die verlorenen Kommentare unseres Autors wiederherzustellen. Die Hauptschwierigkeit bei der Wiederherstellung dieses, wie jedes, verlorenen Schriftwerkes besteht bekanntlich darin, daß sehr häufig die Anführungen aus der verlorenen Schrift nur flüchtig und beiläufig erfolgen. Und wenn hin und wieder Zitate sogar ausführlich und genau sind, so hat die Zusammenstellung auch aller dieser Stellen häufig nur den Charakter einer Fragmenten-Sammlung, und nicht, wie es sein müßte, den einer einheitlichen Schrift. Der Sammler ist in der Regel außerstande, aus den losen Zitaten die leitenden Gesichtspunkte herauszufinden, von denen aus der Verfasser das ganze von ihm erläuterte Buch aufgefaßt haben wird.

Bei IE. liegt die Sache allerdings ein wenig günstiger, weil der Schriftsteller in seinen Büchern nicht selten längere Exkurse

---

[1]) Zachoth 43b u. 44a, Komm. zu Koh. 9, 12: Mosn. 48a; Ex. Komm. 3, 2.

[2]) Siehe S. 1, Anm. 2—6 u. S. 2, Anm. 1—4, wo sämtliche Hinweise zusammengestellt sind.

macht und dabei manchmal Stellen, die nicht notwendig in den Zusammenhang gehören, mehr oder minder ausführlich erläutert. Bei der hier gegebenen Rekonstruktion ist daher stets daran festzuhalten, daß sie nur eine Sammlung von IE.s exegetischen Bemerkungen zu diesen Büchern sein will und kann, bei deren Zusammenstellung allerdings das Bestreben vorherrschte, dem Ganzen das Aussehen eines fortlaufenden Kommentars zu geben. Zu diesem Zwecke war es nötig, hin und wieder die losen Zitate umzugestalten und den Satzbau umzustellen und dabei dennoch die Stilisierung des Verfassers nach Möglichkeit beizubehalten. Nur in wenigen Fällen mußten einige Worte hinzugefügt werden, die dann in [eckige Klammern] gesetzt sind, damit sie den Eindruck erwecken, als ob IE. direkt zu diesen Stellen die Erklärung so gegeben hätte. Wenn eine hierher gehörende Erklärung in IE.s Werken wiederholt zitiert wird, so ist nur das Zitat angeführt, welches am klarsten den Gedankengang IE.s wiedergibt, während die anderen Stellen in den Anmerkungen angegeben sind. Wenn die Zitate einander ergänzen, so sind sie nach diesem Gesichtspunkte geordnet. Da, wo die Zitate einander widersprechen, habe ich in den Text dasjenige aufgenommen, das ich für das richtigere hielt, und das andere in den Anmerkungen angegeben, damit der Leser in der Lage sei, ein eigenes Urteil zu gewinnen. Am sorgfältigsten habe ich darauf geachtet, daß der feine und musterhafte Stil IE.s unter unnötigen Änderungen in keiner Weise leide.

Von Handschriften sind bei dieser Herstellung die Handschriften 52 und 53 des jüd.-theol. Seminars in Breslau benutzt.

Bei der näheren Beschäftigung mit den in Frage kommenden Problemen stellte sich mir die Notwendigkeit heraus, eine genaue Untersuchung darüber anzustellen, wann und wo etwa die verloren gegangenen Kommentare entstanden seien, und welche Stellung sie innerhalb der schriftstellerischen Tätigkeit Ibn Esras eingenommen haben mögen. Ich habe darum alle auf das Leben und Wirken unseres Autors bezüglichen Nachrichten noch einmal geprüft und lasse hier das Ergebnis folgen. Auf eine erschöpfende Darstellung

der gesamten Tätigkeit konnte ich um so eher verzichten, als die grammatischen, mathematischen und religionsphilosophischen Leistungen bereits in vorzüglicher Weise von Bacher [1]), Steinschneider [2]) und Rosin [3]) gewürdigt worden sind.

Abraham Ibn Esras Leben und Werke.

1.

Abraham ben Meir Ibn Esra ist im Jahre 1092—93 [4]) in Toledo [5]) geboren. Wie lange er dort blieb, ist unbekannt. Von da begab er sich nach Cordova, wo er mit dem dortigen Rab-

[1]) Bacher, W., Ibn Esra als Grammatiker. Straßburg 1882.

[2]) Steinschneider, M. Abr. Ibn Esra als Mathematiker im Supplement zur hist.-lit. Abteilung der Ztschr. für Mathematik u. Physik Jahrg. 1880.

[3]) Rosin, D., Die Religionsphilosophie Ibn Esras im Jahrg. 42 u. 43 dieser Monatsschrift.

[4]) Am Schlusse einiger Codices des gangb. Pentateuch-Kommentars (Cod. Vatic. 29 u. 39, s. Graetz VI, 451) findet sich folgende Notiz: וביום שני בר״ח אדר ראשון שנת ד׳ תתקכ״ו נפטר אבן עזרא ז״ל והוא בן ע״ה וכתב סיון לעצמו בשנת פטירתו כתיבת ידו: ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרן אף העולם. Danach ist IE. Montag, den 23. Januar 1167, im Alter von 75 Jahren gestorben und im Jahre 1092—93 geboren. Eine ähnliche Nachschrift findet sich in einer Cambridger Handschrift (s. Catalogue von Schiller-Szinessy, Nr. 46) mit dem Unterschiede, daß hier תתרנ״ח für תתקכ״ו steht. Die Annahme Graetzens, VI, 451, daß IE. im Alter von 78—9 Jahren gestorben sei, wäre nur dann richtig, wenn der gangb. Ex.-Komm., an dessen Schluß (ed. Neapel 1488) das Datum 1153 angegeben ist, die Fortsetzung des fragm. Gen.-Kommentars wäre, den IE. im Alter von 64 Jahren begonnen hat (Reime u. Gedichte v. Rosin I, N. 33, V. 8. und dazu Rosin S. 82, A. 6). Diese Voraussetzung trifft jedoch, wie ich nachzuweisen gedenke, nicht zu.

[5]) Toledo wird als seine Geburtsstadt von Moses Ibn Esra in seiner arab. Schrift über hebr. Poesie genannt: (Bodl., Bl. 42 b) »Abul 'Hasan ben el-Levi, der Taucher nach den Perlen und Abu-Ishak ben [el Mudschia — am Rande] Esra von den Theologen, den eleganten

biner, dem Verfasser des religionsphilosophischen Werkes »Olam katon«, Joseph Ibn Zaddik und mit Jehuda ha-Levi freundschaftlich verkehrte. Mit dem letzteren soll er nach einigen Quellen sogar nahe verwandt gewesen sein. Nach Zacuto[1]) wäre IE. ein Vetter Jehuda ha-Levis gewesen, nach anderen[2]) soll er die Tochter Jehuda ha-Levis geheiratet haben. Die ganze Darstellung läßt es aber nahezu als gewiß erscheinen, daß diese Berichte als Volkssage zu betrachten sind. Nur so viel steht fest, daß beide Männer in sehr freundschaftlichen Beziehungen zu einander gestanden haben[3]). Auch Moses Ibn Esra zählte IE. zu seinen Freunden[4]); vielleicht war er mit ihm verwandt. Seine Studien waren vielseitig. Er widmete sich der Sprachforschung, Mathematik, Astronomie, Medicin[5]), Dichtkunst und Bibelexegese. Ob er es auch in seinen talmudischen Studien so weit gebracht

---

und beredten, beide Toledaner, dann Cordovaner« (Steinschneider in d. Ztsch. f. M. u. Ph. 1880 S. 66). Auch in 2 Cambridger Handschriften haben wir die Überschrift: פרוש . . . לר׳ אברהם בן מאיר אבן עזרא יליד טלטולה (Catalogue . . . by Schiller-Szinessy N. 46 und 69, 1.) Aus der Bezeichnung ר׳ אברהם בן עזרא אלאנדלסי, die wir bei Abraham b. Mose Maimuni in seiner Kifaja (MS. Oxford, Kat. Neub., 1274, fol. 22 b) finden, darf nicht — wie Eppenstein annimmt (Monatsschrift, 49., S. 381) — gefolgert werden, daß IE. aus Kordoba stammte, sondern nur, daß er aus Toledo dorthin ausgewandert sei. Schwierig bleibt das Akrostichon אברהם בן עזרא מן מדינת תטילא (Diwan, ed. Egers, Nr. 227.) Von einer Verstümmelung aus תוליטולא, wie Rosin (Reime u. Ged. I S. 1) vermutet, kann dabei nicht die Rede sein (s. dazu Egers, Diwan, S. 171, A. zu N. 227).

[1]) Juchasin, ed. Filipowski, S. 217.

[2]) Schalscheleth ha-Kabbala Lemberg 1864 (Seitenangabe fehlt); Seder ha-Doroth, Karlsruhe, 1769, S. 55 b. Dieser beruft sich auf Abarbanel in seinem Pentateuch-Komm. zu כי תשא und auf RGA. 272 des R. Chajj. J. Bacharach; Kore ha-Doroth von D. Conforte, ed. Cassel, S. 10a; מצרף לכסף von A. de Rossi, Wilna 1864, S. 103.

[3]) Ex.-Komm. 2,1 u. Rosin I, S. 107, Nr. 65.

[4]) Edelmann in Ginse Oxford, London, 1851, Einl., S. XIV. Rosin I, S. 145, A. 1 und Bacher: IE. als Gr., S. 187.

[5]) S. Rosin I, S. 152, Nr. 87.

hat, wie Lippmann[1]) meint, ist zweifelhaft, da die von IE. an R. Tam gerichteten Fragen, auf die sich Lippmann beruft, rein exegetischer Natur waren[2]).

Wer sein Lehrer war, ist unbekannt. In seinen Schriften bezeichnet er niemanden als solchen. Lag das etwa daran, daß sein Selbstbewußtsein ihn abhielt, zuzugestehen, wieviel von seinem reichen Wissen er Anderen zu verdanken hatte? Hin und wieder gab er übrigens Erklärungen, die wir auch anderweitig finden[3]). Vielleicht hatte er diese auch wirklich selbständig und unabhängig von anderen ermittelt.

Auch über seine Familienverhältnisse besitzen wir keine Nachrichten. Rosin will aus dem mnemonischen Zeichen für die Wurzellaute[4]): גט חסד קצר וצף auf Zerwürfnisse mit seiner Frau und Scheidung von ihr schließen. Auf seinen Sohn, den wir im Jahre 1143 in Bagdad[5]) treffen, komme ich noch zu sprechen. Nicht lange blieb IE. in Cordova. Einige Jahre später finden wir ihn in Lucena[6]). Vielleicht führte er schon in Spanien ein Wanderleben, und zwar gerade infolge seiner besonders dürftigen Verhältnisse[7]).

2.

Ibn Esras literarische Tätigkeit scheint in Spanien nur auf Gedichte beschränkt gewesen zu sein. Er selbst teilt uns über seinen spanischen Aufenthalt Folgendes mit: לפנים בנערים הכינותי

[1]) Einleitung zum Sefer ha-Schem 1834, S. 6, A. XXX.

[2]) Traktat Rosch ha-Schana 13 und Kidduschin 37b in Toßafoth. Auf diese Stelle wird sich wohl die Bemerkung beziehen, die R. Secharia b. Saruk in seinem Werke מגלת אסתר macht: ואנכי ראיתי חוושי הרא"בע מתס' קידדשין והם בתכלית הדקות והאיכות. Vgl. Asulai שה"ג (ed. Benjakob) II, S. 7.

[3]) S. IE.s Hiobkomm., ed. Galliner 1901, S. 22 ff.

[4]) Mosnajim 3a u. Safa berura 31a.

[5]) Monatsschrift 42., S. 19.

[6]) S. das Akrostichon bei Egers No. 24 u. ZdMG. LVII, S. 424.

[7]) S. Rosin I, S. 98, N. 59; Ma'aße Efod von Profiat Duran, ed. Friedländer, 1865, Einl. 6: ולפי שלא היו לחכם הנכבד אבן עזרא ז"ל שתי פרוטות מיטיו Vgl. jedoch Albrecht in ZdMG. 57, S. 423 und dazu noch Joseph del Medigo in Melo-Chofnaim, ed. Geiger, S. 19.

(שירים בצואר העבדים נתתים כענקים[1]. Ob er in Spanien andere Werke geschrieben hat, ist zweifelhaft[2]).

Seine Gedichte liegen uns in zwei Sammlungen vor: die eine im Diwan, herausgegeben von Egers, Berlin 1886; die andere von Rosin unter dem Titel: Reime und Gedichte des Abr. IE. mit deutscher Übersetzung und Anmerkungen versehen[3]).

Die Abfassungszeit der im Diwan enthaltenen Gedichte läßt sich nur für einige ermitteln. Zu diesen gehören Egers N. 165, wo es heißt: תם קץ נחשב . . . ולא שב חרון אף ה'. Mit קץ ist ein Jahrtausend gemeint, und da IE. im zwölften Jahrhundert lebte, muß als Ausgangspunkt die Zerstörung von Bether angenommen werden, die 120 p. Chr. stattfand. Somit werden wir in das Jahr 1120 versetzt. Dasselbe gilt von Eg. N. 168 und N. 212, wo IE. deutlich אלף שנים angibt[4]). Der Abfassungsort ist in 2 Gedichten angegeben, und zwar für N. 224 Lucena und für N. 226 Rom. Es wird aber mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen sein, daß sie zum größten Teile in Spanien verfaßt sind.

Außer den liturgischen enthält der Diwan auch lyrische und Gelegenheitsgedichte. Zu den letzteren gehören Eg. N. 12 auf einen Bräutigam; N. 17 auf Joseph ben Amram; N. 18b Scherzgedicht an Joseph b. Zaddik; von N. 21—48 Rätsel; N. 49 auf Menachem; N. 51 und 52 an Samuel Ibn Gami[5]); N. 185 Beschreibung einer Seefahrt auf der Reise nach Palästina; N. 189 Wechselgesang zweier Liebenden; N. 190 Klage über den Verlust eines Freundes; N. 191 auf einen unbekannten Wohltäter Isak; N. 192 Klage

---

[1]) Rosin I, S. 88, Nr. 58; Kerem Chemed Bd. IV, S. 138.

[2]) Die Worte vor dem Komm. z. d. Klgl.: וכפרי אלה בגלותי היו בידי מחוקים sind entweder auf die Bücher der heiligen Schrift oder auf Werke fremder Autoren zu beziehen, was durch das folgende ויודוני bestätigt wird.

[3]) Jahresberichte d. jüd.-theol. Seminars in Breslau 1885, 1887, 1888, 1891 u. 1894.

[4]) S. Porges in der MS. 36 (1887), S. 281 ff. u. Albrecht in der ZDMG. LVII S. 423. *[Hier ist jedoch Nr. 169, Zl. 4 ff zu berücksichtigen. M. Br.]*

[5]) Über diesen Mann s. Rosin I, S. 142 ff. u. Egers, S. 153.

über den Verlust seines Freundes, des Dichters Baruch ben Gaw [1]); N. 193 und 194 Trinksprüche der Liebe an Jedaja [2]); N. 195 Huldigungslied zur Einsetzung des Arztes Salomo Ibn al-Moallem [3]) in seine Würde als Wesir. Dieser Salomo ist von dem almoravidischen Herrscher, Ali ben Jussuf ben Taschfin, der 1106—43 regierte, zum Wesir ernannt worden. N. 196 ist ein Trinkspruch zum Lobe des Joseph Ibn Amran. N. 202 und 205 sind Wehklagen über den Übertritt seines Sohnes Isak zum Islam [4]). N. 229 mit dem Akrostichon אברהם ברבי מאיר בן עזרה בחתונת יהודה בן כבוד רב נסים הנגיד בן רב מצלח [5]). Zuletzt Eg., S. 139 חי בן מקיץ, eine religionsphilosophische Weltbetrachtung in Reimen ohne Versmaß, eingekleidet in die Form einer Reise durch das Weltall unter der Führung des Erzengels Michael; dieser begegnet der menschlichen Seele und stellt sich ihr als חי בן מקיץ aus Jerusalem vor. In der Einleitung schildert der weise Mann die Schädlichkeiten und die Gefahren der niedrigen Leidenschaften, deren Beherrschung er der Seele empfiehlt. Darauf folgt die Schilderung einer Wanderung durch das Weltall (V. 180 ff), deren einzelne Stationen vorgeführt werden: zuerst die Erde als Wohnstätte der Menschen im allgemeinen, sodann der Mensch im besonderen; darauf folgen das Tierreich, das Mineralreich und das Pflanzenreich. Hierauf schildert der Dichter die Elementarsphären: Wasser, Luft und Feuer. Dann treten die Wanderer in das Gebiet der 8 Himmelssphären ein: die Mondsphäre, die Sphären des Merkur, der Venus, der Sonne, des Mars, des Jupiter, des Saturn und der Fixsterne; darauf in die neunte Umgebungssphäre und die Welt der Engel und der Seelen, über welche hinaus nur noch Gott zu denken sei. Ermahnung und Abschied schließen das Ganze. Als Vorbild dafür diente IE. die

---

[1]) S. Egers, S. 164 A.

[2]) Rosin I, S. 116 A. 1.

[3]) Dieser Arzt wird genannt bei Charisi in Tachkemoni III, S. 7, ed. Stern; Luzatto in Betulat, S. 19: Geiger, Diwan v. Juda ha-Levi, S. 120; s. Rosin I, S. 119, A. 3.

[4]) S. Kaufmann bei Eg., S. 166 A.

[5]) S. Egers, S. 172 A.

prosaische Schrift Hai Ibn Joktsan von Ibn Sina[1]). Eine hebräische Übersetzung dieses Werkes, nebst der Übersetzung eines arabischen Kommentars, verfaßt von Ibn Seila, wurde durch Kaufmann in dem Sammelbande קבץ על יד Bd. II, Berlin 1887, herausgegeben. IE benutzte diese Schrift mit großer Freiheit und Originalität, änderte vieles oder ordnete es anders infolge seiner abweichenden Ansichten. Aus dem Brief an Samuel Ibn Gami, der auf diese philosophische Betrachtung folgt, schließt Egers, daß sie ihm gewidmet sei.

Der von Egers herausgegebene Diwan ist nicht vollständig. Denn es fehlen darin 106 Gedichte, die Luzatto in נחלת שד״ל[2]) angibt. Aber auch das Verzeichnis von Egers, in dem er die Anfangsworte der ihm aus anderen Quellen bekannten Gedichte angibt, ist unvollständig. Es fehlen darin 20 Gedichte, die Luzatto angibt und zwar folgende Nummern (nach Luzatto): 2, 5, 6, 8, 14, 24, 34, 52, 54, 65, 67, 81, 85, 102, 126, 131, 136, 139, 145. 148. Ferner fehlen in demselben Verzeichnisse zwei Piutim, die bei Landshut in s. עמודי העבודה (Berlin, 1857) S. 8 unter Nr. 36 und 37 angegeben sind. Von den bei Zunz[3]) angeführten Piutim IE.'s fehlen bei Egers im zweiten Verzeichnisse die Nummern II 9; XII 10 und X 12, die bei Luzatto unter den Nummern 85, 139 und 126 stehen. Die Sammlung Rosins zerfällt in zwei Teile. Im ersten Teile sind die nichtgottesdienstlichen Gedichte zusammengestellt, im anderen hat sich Rosin auf eine Auswahl aus der Fülle der liturgischen Gedichte beschränkt. Die Gedichte und Reime, die im ersten Teil zum ersten Mal zusammengestellt worden sind, sind zum größten Teile Einleitungsreime zu seinen Werken; dann die beiden Rezensionen seiner Einleitung zum Pentateuch-Kommentar, in denen IE. eine kritische Übersicht der verschiedenen bibelexegetischen Methoden gibt, wobei er seine eigene darlegt; darauf Reime zu den einzelnen Wochenabschnitten im gängbaren Ex.-Kommentar. Interessant ist das lyrische Gedicht Nr. 58, welches

1) S. Steinschneider bei Eg., S. 177 ff. u. Rosin I, S. 167.
2) Magazin VII, hebr. T., S. 9—11.
3) Literaturgesch. d. synagog. Poesie, Berlin 1865, S. 209—14.

literar-historisch von größter Bedeutung ist[1]). Auf die Einzelheiten komme ich noch zu sprechen. Nr. 65 ist ein Gedicht an den verstorbenen Freund Jehuda ha-Levi: die Gestalt Jehuda ha-Levis soll ihm im Traume erschienen sein und ihn aufgefordert haben, aus dem Leben zu scheiden, um gemeinschaftlich die Engelscharen durch ihre Gedichte zu erfreuen; darauf antwortete IE., daß er daran noch nicht denke, er möchte vielmehr noch das Leben genießen und nicht mit ihm an der Himmelskost teilnehmen; er sei zwar sehr betrübt über des Freundes Tod, doch nicht so sehr, um darum nunmehr auch selbst freiwillig aus dem Leben zu scheiden. Die Auffassung Kämpfs[2]), daß dieses Gedicht eine Ablehnung darstelle, an der Auswanderung Jehuda ha-Levi's nach Palästina teilzunehmen, ist unbegründet. Ebensowenig gibt es einen Anlaß, an der tiefen Trauer, die IE. über den Verlust seines Freundes empfunden hat, zu zweifeln[3]). Es ist entweder eine Art Scherzgedicht oder gar nur eine Anpreisung seiner eigenen Gedichte, die so schön seien, daß sie selbst die Engel erfreuen könnten. In Nr. 78 ist der Streit der Sinne geschildert; das Gedicht ist zum Lobe R. Menachems und seines Sohnes Moses verfaßt. Dieser R. Menachem ist nach Zunz[4]) R. Menachem, der Leiter eines Lehrhauses in Rom war und von Benjamin v. Tudela in seinen Reisebeschreibungen genannt wird[5]). Von dem an R. Tam gerichteten Gedicht (Nr. 83) wird noch weiter die Rede sein. Nr. 85 ist ein Spottgedicht, Nr. 87 ein Gesundheits-Kalender; IE. gibt darin hygienische Vorschriften an und zählt die Speisen auf, die nur in bestimmten Monaten gegessen werden dürfen. Nr. 88 ist ein Lehrgedicht über das Schachspiel. Die anderen sind mit Ausnahme von ganz kleinen Gedichten im Diwan enthalten. Von den 28 liturgischen Gedichten des zweiten Teils sind neun im Diwan enthalten; die

---

[1]) s. Graetz VI, 441.

[2]) Kämpf, Nichtandalusische Poesie, I, 226.

[3]) s. Rosin I, S. 107, A. 3.

[4]) s. bei Asher, Itinerary of R. Benjamin, S. 20 u. Rosin I, S. 126, A. 9.

[5]) נסעות, S. ה, ed. Asher.

anderen sind zum größten Teile dort das erste Mal abgedruckt. Die meisten von ihnen sind in Reimform eingekleidete religionsphilosophische Betrachtungen. Nr. 19 ist ein Klagelied über den Untergang spanischer und nordafrikanischer Gemeinden; es ist darin ein chronologisches Datum angeführt, welches folgendermaßen lautet: באין חלף עד אלף שנים ושבעים שנה. Rosin punktiert: שָׁנִים, wodurch er auf das Jahr 1141 kommt. Es bleibt aber dabei schwierig, daß IE. bei שָׁנָה das masculinum gebraucht haben sollte; mir scheint, man habe hier שָׁנִים zu lesen. Damit kämen wir in das Jahr 1139. Allerdings bliebe es unerklärlich, wie IE. schon im Jahre 1139 die Verfolgung der Juden in Spanien beklagen konnte, die erst 1146 angefangen hat. Diese Schwierigkeit ist aber auch nach Rosins Punktierung nicht gehoben, denn, wenn wir selbst mit Abraham Ibn Daud (in Sefer ha-Kabbala, S. 34b, ed. Amsterdam) annehmen wollten, daß die Verfolgung bereits im Jahre 1142 begonnen habe und hier שָׁנִים zu lesen wäre, bliebe immer noch die Frage, wie IE. im Jahre 1141 die Ereignisse des kommenden Jahres voraussagen konnte. Albrecht[1]) sucht dies zu lösen, indem er die kühne Änderung vornimmt und שמונה für שנים setzt, wonach wir das Jahr 1146/47 erhalten; aber auch diese Lösung läßt uns unbefriedigt, da der Almohade Abdulmumen erst um das Jahr 1148 nach Kordova kam.

Nun komme ich auf die Poesie IE.'s im Allgemeinen zu sprechen. IE. galt im Mittelalter als einer der größten Dichter[2]). Er war von Freund und Feind als ein gottbegnadeter Sänger anerkannt; dennoch erlangten seine Gedichte nicht die Würdigung, die man denen Jehuda ha-Levis und Gabirols zuteil werden ließ. Und in der Tat ist er in keiner Weise mit diesen Dichtern zu vergleichen. »Das Dichten war nicht seine eigentliche Tätigkeit; Zahl und Maß lauern in seinen Gedichten, und aus den Worten

---

[1]) ZdMG. LVII, S. 425.

[2]) Charisi in Tochkemoni, ed. Stern, III 7b urteilt folgendermaßen über IE.'s Gedichte: ושירי החכם ר' אברהם בן עזרא עורה בצרות נמצא ונשמי נדבות בזמן בצרות וכל פיוטיו נודאים ועיניהם נפלאים בהם לא ראו הרואים

springt des Gedankens Blitz, nicht das Bild der Phantasie hervor.« So charakterisiert bereits Zunz [1]) mit Recht seine Poesie. In den Widmungsgedichten ist der Stil überschwenglich und schwülstig, nach echt orientalischer Sitte; an manchen Stellen sogar geschmacklos und abstoßend. Nicht besser steht es um seine lyrischen Gedichte; die innere Wärme, die Innigkeit des Gefühls fehlt ihnen. Die Bilder sind äußerlich, ohne die beseelende Leidenschaft, die den Leser in eine höhere ideale Welt versetzt. IE. besaß nicht die Macht des schöpferischen Dichters, der den Daseinsformen den Zauber einer göttlichen Schönheit verleiht und den toten Worten die tiefe Wirkungskraft gibt. Man empfängt beim Lesen seiner Gedichte den Eindruck, als ob ihm der Inhalt Nebensache und nur das Grammatische und Metrische die Hauptsache wären. Nur wenige von vielen Stellen seien hier als Beweis angeführt.

R. I, N. 63 beschreibt IE. eine stürmische Seefahrt; nichts findet man darin von der Schönheit der See, vom Sturm, von der tiefen Erregung gegenüber der Gefahr; es enthält nichts weiter als ein Zwiegespräch zwischen dem Dichter und der See, das einerseits philosophischeGedanken enthält,z.B.S.30: ובכתבו בך לבוא צוני, ובראשית קץ השית אל אוני, גם קצים נחרצים מי יניא, בהכינו שמים שם אני, andererseits geschmacklos verläuft: V. 39 spricht die See zu ihm זכור דגים תענוגים אכלת ,בלי שכל תאכל גם אתה. R. I, N. 64 schildert der Dichter den Wechsel der streitenden Jahreszeiten; aber nichts von der Pracht und Herrlichkeit des Frühlings und der anderen Jahreszeiten enthält dieses Gedicht, sondern nur eine dialektische Auseinandersetzung darüber, welche von ihnen dem Menschen am nützlichsten sei. R. I, N. 68 schildert die Sehnsucht eines getrennten Liebespaares. Der Stil ist trocken und banal. V.15 z.B. sagt sie יודעיו מכל עברים לו יאתיו למצא לצירים צרי בעת יחליו. So wird der Geliebte geschildert. Oder ein anderes Bild: לו יחוו יודי שאול תארו ויפיו חיו.

Aber auch die gottesdienstliche Poesie ist nicht schwungvoller. Die Dichtungen sind weniger Gebete als Betrachtungen über

[1]) Literaturgesch. der synag. Poesie, S. 207.

die Bestimmung des Menschen und den Lauf des Erdenlebens. Sie sind entweder geschichtliche Darstellungen (Eg., N. 177, 182, 184, 186) oder in Versen ausgesprochene Reflexionen (R. II, 7, 8, 13, 14 usw.). Das schwungvolle Aufjauchzen eines tief ergriffenen Inneren tritt uns in der religiösen Poesie IEs nirgends entgegen. Ich glaube, daß der einzige Unterschied zwischen ihm und R. Eliëser ha-Kalir, den IE. so heftig in seinem Koheleth-Komm. 5,1 angreift, folgender ist: während R. Eliëser ha-Kalir seine liturgischen Gedichte mit Midraschim und talmudischer Gelehrsamkeit anfüllt, sucht IE. seinen astrolog.-metaphysischen Anschauungen in den seinigen Ausdruck zu geben. Das eigentliche dichterische Element vermißt man bei beiden.

3.

Zu unbekannter Zeit trat IE. von Spanien aus seine Orient-Reise an, die sich auf Marokko, Ägypten, Palästina und vielleicht Persien und andere Länder erstreckte. Aus Ägypten brachte er die Kritik Dunaschs ben Labrat gegen Saadja Gaon mit[1]). In Marokko wohnte er der Feier des neuernannten Wesirs, Salomo Ibn al-Muallem bei, zu dessen Ehren er ein Gedicht verfaßte (R. I, N. 95). Über seinen Aufenthalt in Palästina und den anderen Ländern gibt uns IE. selbst einige Male in seinen Kommentaren Aufschluß[2]). Nach einer Mitteilung aus dem 13. Jahrhundert war er auch in Indien, wo er in Gefangenschaft geraten sein soll[3]). Über die Zeit dieser Orient-Reise sind die Gelehrten verschiedener Meinung. Graetz[4]) behauptet, daß IE. sie von Spanien aus im Jahre 1139 angetreten habe und im Jahre 1140 vom Orient nach Rom gelangt sei. Diese Annahme ist nicht haltbar, weil aus dem

[1]) Sefath Jether, ed. Lippmann, Schlußwort.

[2]) Ex. Komm. 25, 18; 16, 3; 25, 31; 9, 12; dann R. I, N. 63, N. 48. Die Beweise Steinschneiders (Ztsch. f. Mathem. u. Ph. 1880 Supp. S. 69) gegen seine Palästinareise sind nicht überzeugend.

[3]) Joseph Esobi bei Abudirham zur Haggada; Graetz VI, 201; dazu Ex. Komm. 8, 22; 16,1; 23, 20; Ps. Comm. 2, 12; Dan. Komm. 1, 16.

[4]) Gesch. d. Juden VI, 452.

Einleitungsgedichte zum Koheleth-Kommentar deutlich hervorgeht, daß IE. direkt aus Spanien nach Rom gekommen ist. Die Vermutung Albrechts[1]), daß IE. bereits im Jahre 1137 nach dem Orient gereist sei, um seinen, zum Islam übergetretenen Sohn zurückzugewinnen, und von dort aus dann erfolglos nach Rom zurückgekehrt sei, ist ganz bestimmt falsch. Denn sein Sohn war noch im Jahre 1143[2]), aus welchem wir ein Gedicht von ihm besitzen, ein frommer Jude. Rosin[3]) und Steinschneider[4]) meinen, daß die Reise erst zwischen 1140—45 stattgefunden haben könne. Dies ist aber sehr unwahrscheinlich, da IE. wie wir wissen, der Feier zu Ehren des neuernannten Wesirs, Salomo Ibn al-Muallem in Marokko beiwohnte. Dieser aber ist vom Almoraviden Ali ben Jussuf Ibn Taschfin, der von 1106—1143 regierte, in diese Würde eingesetzt worden. Da nun IE. in Rom (vom Jahre 1140 an) mehrere Werke verfaßt hat, die ihn wenigstens 2 Jahre in Anspruch nahmen, so kann er erst im Jahre 1143 in Marokko gewesen sein; danach wären wir gezwungen, die Ernennung des Salomo Ibn al-Muallem zum Wesir in das letzte Regierungsjahr Ali's zu setzen, was doch sehr zweifelhaft ist.

Am einfachsten ist wohl die Annahme, daß IE. die Orient-Reise von Spanien aus antrat; aber nicht um das Jahr 1139, sondern viel früher. Von dort kehrte er wieder nach Spanien zurück, und verließ dann erst, als »Bedrängnisse« eingetreten waren, seine Heimat und wanderte nach den romanischen Ländern. Von der Provence aus beantwortete er im Jahre 1138—39 eine Anfrage[5]) des David ben Joseph aus Narbonne. Im Jahre 1140 gelangte er schließlich nach Rom. Die Mitteilung Parchons in seinem Wörterbuch S. 4b: וכשבאו ר' יהודה הלוי ז"ל ור' אברהם בן עזרא ש"ץ לאפריקי וראו כל העולם קורין אשתי [במקום שתים] תמהו מזה darf mit Egers[6])

[1]) ZdMG. VII, S. 426.
[2]) s. Kochbe Jizchak, ed. Stern, 1858, S. 21—23.
[3]) Monatsschrift 42, Jahrg. S. 20.
[4]) Ztsch. f. M. u. Ph. Supp., S. 70.
[5]) Schne ha-Meoroth, ed. Steinschneider, Berlin, 1847, S. 1.
[6]) Diwan A. z. Nr. 185.

und Rosin[1]) nicht dahin verstanden werden, daß IE. zusammen mit Jehuda ha-Levi im Jahre 1140 in Afrika war; davon muß nicht die Rede sein; gemeint ist nur, daß jeder einzelne bei seinem Aufenthalte in Afrika sich über die befremdliche Lesart oder Aussprache gewundert hat. Auf der Orient-Reise mag IE. sein Sohn Isak begleitet haben, der nach 1143 zum Islam übertrat[2]).

Ob IE., als er vom Übertritt seines Sohnes Kenntnis erhielt, nochmals nach Bagdad reiste, um ihn wiederzugewinnen, ist fraglich; allerdings möchte man dies aus R. I, N. 56, V. 20—22 ונפשי אל בני תבלה אשר אצתי לבקש נא אהובה לו ואין מעלה schließen.

[1]) Monatsschrift 42, S. 20.

[2]) Juchasin, ed. Filipowski, S. 94 aus Tachkemoni.

(Fortsetzung folgt.)

Die Eheziffern der Berliner jüdischen Gemeinde während des ersten Kriegsjahres.

von **Julius Rothholz**

Nach dem Kriege werden die jetzt im Gebrauch befindlichen Atlanten veraltet sein, die Grenzen der einzelnen Länder werden größere oder kleinere Verschiebungen erfahren, und nicht nur das alte Europa, auch Asien und Afrika können dabei in Mitleidenschaft gezogen werden. Aber abgesehen von den territorialen Veränderungen wird der Krieg auch die Bevölkerungszahl der Kriegsländer beeinflussen. Denn nie hat die Menschheit dieser Erde einen größeren Krieg als den heutigen gesehen, nie hat die männermordende Schlacht soviele Opfer gefordert, als der lange, fast über die ganze Kulturwelt sich ausbreitende Weltenbrand. Die Furcht, daß mit diesem Kriege ein allgemeiner Bevölkerungsniedergang bei Europas Völkern eintreten kann, ist nicht ganz unbegründet und läßt sich sowohl auf biologische Ursachen, wie auf solche sozialen Ursprunges, oder auf das gleichzeitige Zusammenwirken beider zurückführen.

Von biologischem Gesichtspunkt aus tritt der große Männerverlust in den Vordergrund. Es kommt nicht darauf an, ob wir die Zahl der gefallenen Deutschen um hundertausend höher oder niedriger einschätzen. Selbst der Verlust einer Million Menschen durch den Tod, die sich aber auf alle Altersklassen des deutschen Volkes verteilen, würde zwar momentan ein nationales Unglück bedeuten, aber in kurzer Zeit bei der Bevölkerungszunahme des deutschen Volkes seinen Ausgleich finden. Die Hauptgefahr eines Bevölkerungsniedergangs liegt gegenwärtig in dem großen Verlust an Männern, die den Altersklassen von 18 bis 45 Jahren angehören. Mit jedem Mann, der auf dem Schlachtfelde den Heldentod stirbt, verliert sein Land

einen Erzeuger der neuen Generation; mit den Hunderttausenden, deren Leichen die Schlachtfelder bedecken, ist die Nation um ebensoviele zeugungsfähige Männer verringert, deren Verlust notwendig zu einer Abnahme der Geburten führen muß. Diese Gefahr wird um so drohender, als junge, kinderlose Männer im Alter von 20 bis 25 Jahren, die von dem Schlachtenblei hinweggerafft werden, besonders betroffen werden. Ist doch bei den Völkern mit allgemeiner Wehrpflicht die Wahrscheinlichkeit, im Kriege zu fallen, am größten für die jungen und jüngsten Krieger. Denn aus diesem Lebensalter rekrutiert sich in der Hauptsache die aktive Mannschaft. Die aktiven Soldaten aber bilden die Kerntruppen des Heeres, die nach Lage der Dinge in erster Linie zu den schwierigsten und gefahrvollsten Leistungen herangezogen werden, und deren Leben besonders stark bedroht ist.

Aber der Tod sovieler zeugungsfähiger Männer ist nicht die einzige biologische Ursache für eine zu erwartende Geburtenverminderung. Sebst bei vielen aus dem Kriege zurückkehrenden Männern kann die Zeugungsfähigkeit infolge einer Reihe von Krankheiten, die als Begleiterscheinung des Krieges auftreten, herabgemindert sein. Schließlich hat auch der Krieg an die Männer, die von Krankheiten verschont geblieben sind, derartige Anforderungen gestellt, daß die meisten von ihnen eine leichtere oder schwerere Herabminderung ihrer Gesundheit und Lebenskraft erfahren, was auf den Nachwuchs ungünstig einwirken muß.

Zu den biologischen Ursachen treten die sozialen, deren Schwergewicht bei Beurteilung der Volksvermehrung nicht zu unterschätzen ist. Durch den Krieg ist das Eindringen der weiblichen Bevölkerung in die Beschäftigung von Männern weiter gefördert worden. Die Konkurrenz, welche die Frau vor dem Kriege auf dem Arbeitsfelde dem Manne gemacht hat, wird in erhöhtem Maße nach dem Kriege bestehen bleiben und die wirtschaftliche Lage des Mannes und seine Lust, einen Hausstand zu gründen, nicht stärken. Der Krieg hat in allen Ländern Riesensummen verschlungen. Milliardenanleihen sind aufgenommen; deren Tilgung und Verzinsung wird bei jedem Land, selbst dem

siegenden, ein Anziehen der Steuerschraube bedingen, wodurch die wirtschaftliche Lage des Einzelnen geschwächt wird. Der Krieg hat alte Handelsbeziehungen zerstört, die erst wieder neu gewonnen werden müssen; kurz in den ersten Jahren nach dem Kriege werden viele Schwierigkeiten in der wirtschaftlichen Lage zu überwinden sein. Mit der Versteifung der wirtschaftlichen Verhältnisse pflegt im allgemeinen eine Herabminderung der Eheschließungen und der Geburten Hand in Hand zu gehen, sodaß auch soziale Gründe an der Unterbindung der Bevölkerungserneuerung mitwirken können.

Die Vorbedingungen für eine stark einsetzende Volkserneuerung nach dem Kriege, die nur im Interesse des gesamten deutschen Volkskörpers gewünscht werden kann, sind nicht allzuviel versprechend. Für die Gemeinschaft der Juden in Deutschland sind sie geradezu trostlos, und die Entwicklung der Berliner Jüdischen Gemeinde nimmt einen drohenden Charakter an. Die Judenschaft in Deutschland hat schon seit 1871 mit der Zunahme der Gesamtbevölkerung nicht gleichen Schritt gehalten. Im Jahre 1871 betrug ihr Anteil noch 1.25 Prozent und ist sukzessive nach den Ergebnissen der Volkszählung von 1910 auf 0.95 Prozent zurückgegangen. Wie sollen sich aber die Verhältnisse in den jüdischen Bevölkerungskreisen nach dem Kriege gestalten, wenn neben den allgemeinen Ursachen, die zu einem Bevölkerungsniedergang führen können, noch spezielle, das gedeihliche Wachstum des Judentums hindernde, hinzutreten? Die Juden wohnen gegenwärtig zumeist in Großstädten Deutschlands; in den letzten 20—30 Jahren vollzog sich ein Aufsaugungsprozeß der jüdischen Bevölkerung durch die großen Städte — besonders durch Großberlin. In Berlin und seinen Vororten wohnen über ein Viertel aller deutschen und über ein Drittel aller preußischen Juden. Jeder dritte oder vierte deutsche Jude gehört der großen Berliner jüdischen Gemeinde an, und dieses Zahlenverhältnis macht es erklärlich, welchen Einfluß die Entwicklung der jüdischen Gemeinde Berlins auf die Bevölkerungsbewegung der Gesamtjudenheit in Deutschland ausüben muß und kann. An der Hand der Berliner Statistik können wir bis in die

jüngste Zeit drei Faktoren verfolgen, die für die Bevölkerungszu- und Abnahme neben der Zu- und Abwanderung die wesentlichste Bedeutung haben. Die Geburts- und Sterbeziffern haben sich im Kriegsjahre im Vergleich zum Vorjahre wenig verschoben; die etwas kleine Zahl von Geburten wird durch eine geringere Sterblichkeit mehr als ausgeglichen. Dagegen haben sich die Eheziffern in der Berliner jüdischen Gemeinde ganz wesentlich geändert, sodaß ihre ausführliche Wiedergabe gerade in gegenwärtiger Zeit geboten erscheint.

1913/14.

Monat	rein jüdische Ehen	Misch-ehen	darunter Mann jüdisch	darunter Frau jüdisch	Gesamtzahl der vorigen Ehen
1913					
August	34	21	13	8	55
September	65	26	15	11	91
Oktober	26	35	22	13	61
November	34	14	9	5	48
Dezember	48	25	15	10	73
1914					
Januar	41	15	7	8	56
Februar	27	15	7	8	42
März	50	22	14	8	72
April	50	35	27	8	85
Mai	25	25	16	9	50
Juni	42	16	7	9	58
Juli	28	21	12	9	49
zusammen	470	270	164	106	740

1914/15. 1. Kriegsjahr.

Monat	rein jüdische Ehen	Misch-ehen	darunter Mann jüdisch	darunter Frau jüdisch	Gesamtzahl der vorigen Ehen
August	81	68	43	25	149
September	19	25	18	7	44
Oktober	26	24	14	10	50
November	12	14	8	6	26
Dezember	19	15	10	5	34
1915					
Januar	23	19	13	6	42
Februar	25	23	19	4	48
März	27	31	23	8	58
April	27	39	28	11	66
Mai	20	29	22	7	49
Juni	21	30	18	12	51
Juli	25	30	21	9	55
zusammen	325	347	237	110	672

Diesen spezialisierten Zusammenstellungen wollen wir das Hauptresultat der Eheziffern Berlins folgen lassen. In den zwölf Monaten August 1914 bis Juli 1915, also im ersten Kriegsjahre, wurden in Berlin 21690 Ehen geschlossen. Auf den Monat August allein entfielen 5793 Eheschließungen, was sich aus der großen Zahl der in den Mobilmachungswochen vollzogenen Kriegstrauungen erklärt. Die folgenden Monate hatten dann freilich umso weniger Eheshließungen, sodaß für sie gegenüber denselben Monaten des vorgehenden Jahres sich ein fühlbarer Rückgang ergab. Im ganzen brachte schließlich das erste Kriegsjahr nur ein geringes Mehr gegenüber dem vorhergehenden zwölfmonatlichen Zeitraum vom August 1913 bis Juli 1914, in dem 20647 Ehen geschlossen waren. Wie stark waren nun an diesen Gesamtzahlen die Mischehen beteiligt? Unter den 20647 Eheschließungen aus 1913/1914 waren 4029 Mischehen, das macht

$19^1/_2$ vom Hundert. Dagegen sehen wir unter den 21690 Eheschließungen aus 1914/1915 den beträchtlichen Anteil von 4780 Mischehen, der 22 vom Hundert bedeutet.

Gemeinsam ist den Eheziffern der Gesamtbevölkerung Berlins und der jüdischen, daß im ersten Kriegsmonat die Eheziffern infolge der Kriegstrauungen ganz erheblich hinaufschnellen, in den andern 11 Monaten aber hinter denen der Parallelzeit des Vorjahres zurückbleiben. Aber während bei der Gesamtbevölkerung die Eheziffern sich auf der Höhe des Vorjahres halten, ja sogar noch etwas steigen, Kriegsförderungs- und Hinderungsgründe zur Ehe sich ausgleichen, ist der Rückgang bei den rein jüdischen Ehen ganz erschreckend. Im ersten Kriegsjahre wurden anstatt 470 des Vorjahres nur 325 Ehen geschlossen, was ein Weniger von sage und schreibe 30 vom Hundert oder fast einem Drittel darstellt, während gleichzeitig die Mischehen mit jüdischen Ehegatten von 164 auf 257 um fast 50 vom Hundert zunehmen, ohne daß gleichzeitig Mischehen mit jüdischer Ehegattin eine wesentliche Verschiebung erfahren. Diese Ergebnisse, mögen sie immerhin unter Einwirkung des Krieges stehen, mögen sie zu einem Teil auf die berechtigte Scheu jüdischer Eltern zurückzuführen sein, eine eheliche Bindung ihrer Kinder vor Beendigung des Krieges vornehmen zu lassen, sind so ungewöhnlich, daß sie auffallen müssen. Hier ist weder Zeit noch Ort, auf die Berechtigung der Mischehe in der Großstadt einzugehen. Die Zeit des Burgfriedens muß auch für die Mischehenfrage respektiert werden. Aber die Tatsache, daß der Nachwuchs aus Mischehen mit jüdischem Einschlag der jüdischen Gemeinschaft fast ausnahmslos verloren geht, muß unterstrichen werden, denn sie bildet eine große Getahr für eine gesunde Entwicklung der Judenheit in Deutschland.

Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß in den andern Großstädten Deutschlands die Dinge ähnlich wie in Großberlin verlaufen, und da die jüdische Bevölkerung fast ausschließlich den Charakter der Großstadtbevölkerung trägt, so kann man mit einem erheblichen Niedergang der Eheziffern unter der jüdischen Bevölkerung Deutschlands während des Krieges rechnen. Hinzu

kommt noch, daß bei den deutschen Juden, als Großstädtern, die Natalität unter dem Durchschnitt liegt; die beiden Faktoren, das Überhandnehmen von Mischehen, verbunden mit dem Niedergang der rein jüdischen Ehen, und die geringe Natalität, bringen die deutschen Juden gegenüber der allgemeinen Bevölkerung ins Hintertreffen. Wenn es die Pflicht und die Aufgabe des ganzen deutschen Volkes ist, die Gefahr des Bevölkerungsniederganges von den Toren des Vaterlandes fernzuhalten, so haben die deutschen Juden eine um so dringendere Verpflichtung, mit allen Abwehrmitteln gegen einen Zusammenbruch anzukämpfen, weil sich bei ihnen die Volkserneuerung schwieriger gestaltet als bei der Allgemeinheit.

Besprechungen und kurze Mitteilungen.

Bacher, Wilh., Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens. Studien und Materialien zur Entstehungsgeschichte des Talmuds. Leipzig, Gustav Fock G. m. b. H. 1914 (VIII, 704 S.) gr. 8.

In dem posthumen Werke des für die Wissenschaft allzu früh verstorbenen Verfassers liegt uns eine Arbeit von immensem Fleiße vor, zu welcher der Verfasser Jahrzehnte hindurch den Stoff aus der ganzen talmudischen und midraschischen Literatur zusammengetragen hat. Über den Inhalt zu referieren, ist aus verschiedenen Gründen schwer. Aus dem Nebentitel »Studien und Materialien« usw. geht hervor, welcher Bestimmung das Buch nach der Ansicht des Verfassers dienen sollte. Der Verfasser wollte dem Forscher auf diesem Gebiete Stoff an die Hand geben, und das Buch sollte zur schnelleren Orientierung und zu Nachschlagezwecken dienen.

Wenn auch den einzelnen Abschnitten allgemeine Bemerkungen vorangehen, so besteht doch der Hauptinhalt aus Namen und Zahlen, und es versteht sich von selbst, daß eine durchgehende Vergleichung der Quellen nicht möglich ist. Vielfach ist es uns auch nicht klar geworden, nach welchen Gesichtspunkten der Verfasser den Stoff geordnet hat, und ob es immer auf Vollständigkeit abgesehen war oder nicht. Es ist eine Art Statistik für den Talmud, doch ist nicht immer ersichtlich, welche Folgerungen sich aus den verschiedenen Zusammenstellungen ziehen lassen.

So handelt beispielsweise Abschn. 41, S. 566 ff. von den mit dem Ausdrucke איתמר eingeleiteten Lehrstücken des babylonischen Talmuds. Es ist jedoch nicht klar, was aus der Anführung der verschiedenen Rubriken und der Belegstellen zu entnehmen ist. Es hätten nur Stellen genannt werden sollen, die auffällig sind; gerade solche aber vermissen wir. So haben wir nicht erwähnt gefunden Joma 57b, wo der Ausdruck von Tannaim (ר' יאשיה ור' יונתן) erwähnt wird, vgl. תוספ' ישנים und Ritba das. und יד מלאכי s. v. — S. 574 werden 6 Stellen aus Sebachim inbezug auf R. Joch. und R. Simon b. Lakisch erwähnt. Warum wird nicht die Stelle Sebachim 46b genannt, welche wenigstens etwas Eigen-

tümliches hat durch die nebeneinander gestellten Paare: איתמר ר' יוחנן ור"ל ר"א ור' יוסי ברבי חנינא חר מהאי זווא וחד מהאי זווא ח"א וח"א? Dieselbe Nebeneinanderstellung auch Berachot 22b. Der Verfasser wird wohl die Stelle unter irgend einer Überschrift erwähnt haben. Allein es ist dem Leser eben nicht ersichtlich, nach welchen Gesichtspunkten der Verfasser verfährt. S. 373 wird unter anderen Tradenten der Aussprüche R. Jochanans auch R. Jakob b. Idi genannt. Wir vermissen Baba m. 43b, wo ein Ausspruch von dem genannten Amora im Namen R. Jochanans mitgeteilt wird[1]). Es hat natürlich ein einzelnes zufälliges Beispiel nichts zu sagen; wir wollen bloß bemerken, daß es uns zweifelhaft ist, ob der Verfasser auf Vollständigkeit verzichtet hat. Vielleicht hätte er noch in einem Nachtrag über Manches Aufschluß gegeben, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, selbst das Werk zu vollenden. Wir werden uns angesichts der angedeuteten Schwierigkeiten auf einzelne Partieen beschränken.

Von den ältesten Zeiten der Tradition und den Ausdrücken, mit welchen die Tradition bezeichnet wird, handeln die ersten Abschnitte. S. 32 wird aus dem 1. Makkabäerbuch die Nachricht erwähnt, daß Alkimos die Mauer des unteren Vorhofes einreißen ließ und so die Werke der Propheten zerstörte. Diese Bezugnahme auf die Propheten ist vielleicht nicht so allgemein zu verstehen, wie der Verfasser meint, sondern es könnte vielmehr hier eine Reminiszenz an ein bestimmtes Ereignis, nämlich an II. Chr. 20,6 vorliegen[2]).

---

[1]) א"ל ר זירא לר' אבא בר פפא כי אזלת להתם אקיף אסולמא דצור ועול לגביה דר' יעקב בר אידי ובעי מניה אי שמיעא ליה לר' יוחנן הלכה כר"ע או אין הלכה כר"ע א"ל הכי אר"י הלכה כר"ע לעולם. Wenn der Verf. die Stelle so verstanden hat, daß R. Abba b. Papa die Antwort gab, so hätte er Abba als Tradenten anführen müssen. Ich habe diese Stelle erwähnt, weil bei anderen Tradenten, von denen sehr viele Aussprüche mitgeteilt werden, eine Vergleichung mit den Quellen besonders schwierig ist. Die Stelle ist auch durch die sich daran knüpfende Diskussion מאי לעולם und die darauf folgende Antwort שלא תאמר ה"מ היכי דליכא עדים וכו' von Interesse. Vergleicht man Jer. zur Stelle, so ergibt sich als Erklärung, לעולם bedeute auch da, wo ר"ע wie in der Mischna das. der Ansicht des ב"ה widerspricht. Vgl. auch Ketubbot 84b.

[2]) ועמד יהושפט וגו' בבית ה' לפני החצר החדשה. Hier ist der Hinweis auf eine neue Mauer, die sicherlich nicht ohne Genehmigung der Propheten aufgeführt wurde.

In dem dritten Abschnitt über die Satzungen vom Sinai (הל"מ) vermissen wir eine Literaturangabe. Bekanntlich findet sich eine Zusammenstellung auch in einem Gutachten in der Responsensammlung חוות יאיר, ferner bei Schorr im „החלוץ" u. A. In diesem Abschnitt S. 42 erwähnt der Verfasser die merkwürdige Deutung zu dem Ausdrucke כדרבנות, welcher Kohelet 12,11 zur Kennzeichnung der »Worte der Waisen« gebraucht wird und von der Agada im Sinne vom כדור בנות (Spielball der Mädchen) als Bild für die Erhaltung und Fortpflanzung der Tradition vom Sinai genommen wird. Ebenso sieht ein Agadist in dem Spielball ein Bild für die Discussion der sich mit dem Studium der Thora beschäftigenden Gelehrten. Das Bild ist vielleicht gar nicht so auffällig, wie es auf den ersten Blick scheint und Bacher glaubt. Vielleicht war es in der Umgebung geläufig und hat dadurch zu jener Deutung Veranlassung gegeben. Es findet sich im genannten Sinne bei Plutarch[1]) gebraucht.

Der fünfte Abschnitt handelt über die Schulen Hillels und Schammais. Unter den S. 58 aufgezählten Stellen, an welchen die Ansicht Hillels zuerst erwähnt wird, wird Sabbat 143a nicht erwähnt. Die Tradition war den Amoräern selbst fraglich, vgl. Beza 2a אנו אין לנו אלא ב"ש וכו'. Unsere Mischnaausgaben geben die Vers. R. Nachmans wieder, während R. Chananel ס' העתים und andere ב"ה an erster Stelle haben.

Um uns nicht in Einzelheiten zu verlieren, wollen wir bei den Abschnitten, welche von den nichtmischnischen tannaitischen Traditionssammlungen handeln, länger verweilen. Gerade die Angaben, die sich bezüglich dieser Sammlungen im Talmud erhalten haben, sind von besonderem Interesse. Daß den Baraitot nicht die gleiche Sorgfalt zugewendet wurde wie der recipierten Mischna, daß man mit dem Wortlaut derselben es nicht so genau nahm wie bei der Mischna, daß manche Baraitot im Umlauf waren, die nicht als zuverlässig galten, kann als bekannt vorausgesetzt werden. Aus der Äußerung R. Seiras כל מתניתא דלא תניא בי ר' חייא ובי ר'אושעיה טיש בישתא היא ולא תותבו מינה בי מדרשא (Chullin 141a) geht deutlich hervor,

---

[1]) Vgl. Scripta moralia, ed Didot, I, S. 95: Καὶ πεπαύμεθα τοὺς λόγους ὥσπεφ ἱμάντας ἢ σφαίρας ἐπιδούμενοι πρὸς ἀλλήλους, καὶ τῷ πατάξαι καὶ καταβαλεῖν μᾶλλον ἢ τῷ μαθεῖν τι καὶ διδάξαι χαίροντες.

daß man viele Baraitas nicht für korrekt hielt. Ebenso beweist die Bemerkung Jer. Erubin 19b כל משנה שלא נכנסה לחבורה אין סומכין עליה (Bacher S. 259), daß man gegen manche ברייתות Zweifel hegte. Von manchen Tradenten wird sogar ausdrücklich bemerkt, daß sie nicht für zuverlässig galten[1]). Bei der mündlichen Traditionsweise konnten sich leicht Irrtümer und Gedächtnisfehler einschleichen. Zuweilen geschieht es, daß ein Amora ohne jedes Bedenken eine soeben gehörte Baraita für falsch erklärt[2]). Zuweilen ist der Tradent selbst im Begriff, eine Baraita zu streichen; es stellt sich jedoch bei näherer Erwägung heraus, daß der erhobene Einwurf beseitigt und die Baraita aufrecht erhalten werden könne[3]). Mit Unrecht folgert Weiß[4]) aus solchen Fällen, daß manche Tradenten ihre eigenen Ansichten als Baraita vorgetragen hätten, um ihnen ein höheres Gewicht zu verleihen. Vielmehr geht aus dem ganzen Sachverhalt deutlich hervor, daß der Tradent im Zweifel ist, ob er richtig gehört und die vernommene Baraita korrekt wiedergegeben habe, mit anderen Worten, ob nicht ein Irrtum seinerseits vorliege.

---

[1]) Beza 26b ההיא אדא בר אוכמי (ד"ם אביתי) הוא דמשבש ותנא. Vom Verf. wird diese Stelle nicht erwähnt, obgleich er bei einer anderen Gelegenheit, S. 259, A. 7, Ada b. Abimi nennt.

[2]) Vgl. Sabbat 10a und die dort verzeichnet. Parallelstellen (פוק תני לברא) und Jer. Sabb. 9a תני ר' זכיי קומי ר' יוחנן זיבח קיטר וניסך וכו' (Bacher S. 263). Mit dieser Stelle ist Babli Sanhedrin 62a zu vergleichen, wo R. Samuel b. Jehuda, der selber häufig Baraitot tradiert, eine andere Version mitteilt, wonach R. Sakkai nicht obige, sondern eine andere Baraita vorgetragen hätte, die R. Joch. für falsch erklärte הכי תני קמיה חומר בשבת משאר מצות וכו' חומר בשבת שהשבת עשה שתים בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת מה שאין כן בשאר מצות חומר בשאר מצות שהשאר מצות שגגן בלא מתכוון וכו'. Man versteht jedoch den Grund nicht, warum R. Jochanan diese Baraita für nicht haltbar hätte erklären sollen. Auf die Frage ה"ד דאכל חלב וחלב דכוותה גבי שבת דעבד קצירה וקצירה הכא läßt sich ja antworten, es sei die Rede von קצירה וקצירה בשתי שבתות, in welchem Falle sich zwischen שבת und שאר מצות wohl ein Unterschied ergibt. Übrigens wird ja die erste Version vom Jer. bestätigt.

[3]) Vgl. das Verzeichnis dieser Stellen bei Bacher S. 264ff: Baba k. 91b Baba m 27a, 58b, Baba b 77b, Sebachim 118a, Keritot 11b Eigentümlich ist Jeb. 40a. Die Wiedergabe dieser Stelle bei Bacher. 264, A 10 ist ungenau oder kann jedenfalls falsch aufgefaßt werden.

[4]) דור דור ודורשיו II, S. 243.

Ebenso handelt es sich bloß um Verwechslungen, wenn an einer Stelle als Ausspruch eines Amora erscheint, was an einer anderen als Baraita mitgeteilt wird. Zuweilen wird ausdrücklich hervorgehoben, daß es zweifelhaft sei, ob der mitgeteilte Satz der Ausspruch eines Amora oder eine Baraita sei[1]). Besonders konnte es leicht geschehen, daß eine Baraita, die zum ersten Male von einem Amora mitgeteilt wurde, später als ein eigener Ausspruch dieses Amora angesehen wurde[2]). Um ein solches Verhältnis wird es sich häufig an den Stellen handeln, wo im Talmud der Ausspruch eines Amora mitgeteilt und gleich darauf eine Baraita als Beleg zitiert wird, die sich vollständig mit dem Ausspruch des Amora deckt. Diese Stellen werden vom Verf. S. 268 erwähnt, doch wird von ihm diese Erklärung gar nicht in Erwägung gezogen. Ferner werden von ihm unter der Rubrik תניא נמי הכי sehr verschiedenartige Fälle zusammengetragen: Fälle, in denen nur die Baraita als Beleg für den Ausspruch des Amora dient, und solche Fälle, in denen sich die Baraita völlig mit dem Ausspruche des Amora auch dem Wortlaute nach deckt. Hier liegt die Vermutung nahe, daß der angebliche Ausspruch des Amora nichts anderes war, als die Mitteilung der Baraita[3]). Auf einem Irrtum beruht die Auffassung des

---

[1]) Jer. Beza 63b: תמן אמרין בשם ר' חסדא ולא ידעין אין מן שמועה אמר פלוני ואמרי לה בתניתא תנא. Jebamot 11d: Im Babli heißt es dafür ואין מן מתני'. vgl. Berachot 51b. Wie sehr man darauf achtete, Aussprüche von Baraitot zu unterscheiden, geht hervor aus Nidda 26a דרש שילא וכו' תלת מתניתא ותרתי שנעתתא וכו' איכא א"ר חייא. Zuweilen jedoch war man in der Überlieferung so unsicher, daß man bloß von der Existenz einer Baraita, nicht aber deren Inhalt wußte, vgl. Jer. Pea 17d. תני ר' יודן בר פזי דבר דליא ולא ידעין מה תנא.

[2]) Auf diese Weise versuchen es Toßaf. Erubin 38b s. v. אמר zu erklären, daß die bekannte Ansicht Rabbas inbezug auf הכנה in Beza 2b als Ausspruch Rabbas und in Erubin a. a. O. als Baraita mitgeteilt wird: דרבה הביא הברייתא תחלה לביהמ"ד.

[3]) Auffällig ist Kidduschin 63b, wo eine Baraita als Beleg für einen Ausspruch R. Chisda's zitiert wird, während Toßifta Tohorot VI, 15. (ed. Zuckermandl), welche wörtlich mit jenem Ausspruch übereinstimmt, übergangen wird, worüber R. S. zu Tohorot V. 9 sich wundert. Auch diese Stelle wird vom Verf. S. 275 übergangen, wo sie s. v. ר' חסדא hätte stehen müssen, obgleich auf derselben Seite Kidduschin 63 inbezug auf R. Assi genannt wird.

Verf. von הוא תני לה והוא אטר לה, wonach es bedeuten soll, jemand hätte einen halachischen Satz als tanaitische Tradition und noch als eigenen Ausspruch vorgetragen (S. 226, A. 5 u. 247, A. 11. 268). Es bedeutet überall, jemand hätte einen Baraita mitgeteilt und zugleich eine Erläuterung dazu gegeben. Wie es sich aber auch im Einzelnen mit den früher genannten Fällen verhalten möge, der Umstand, daß an Aussprüche von Amoraim Baraitot angereiht werden, die mit jenen vollständig übereinstimmen, schließt in sich, daß die Baraitot nicht als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, weil sonst die Frage nicht unterblieben wäre, was denn eigentlich jene Aussprüche Neues bezwecken[1]).

Auffälliger und von größerer Tragweite ist es, wenn, wie bereits die Alten bemerken, es zuweilen geschah, daß Baraitot zitiert werden, die nicht vollständig bekannt waren[2]).

---

[1]) Erubin 19b heißt es ורב פפא מאי קמ"ל תנינא ר' פפא ברייתא לא שמיע ליה וקמ"ל כברייתא. Gewöhnlich aber wird eine solche Frage gar nicht aufgeworfen. Vgl. auch Sabbat 19b und die dort verzeichneten Stellen.

[2]) Vgl. Toßafot Peßachim 97a s. v. אלא und die am Rande verzeichneten Stellen, RSBA Sabbat 48a ויש ביוצא בזה בהרבה מקומות שהמקשה יודע תחלת הברייתא או סופה ואינו יודע בולה und ebenso zu Kidduschin 16b, R. Tam Einleitung zu שלא להגיה ספרים מתוך התוספתא ומתוך ס' הישר: הברייתות כי אפילו מאותן הנוכרים בתלמוד אנו צריכים לתרץ ברייתא לא שמיע ליה וכו' וגם תמצא ברייתות קטועות בתלמוד ומפרשי בה וראשי הברייתות לא ידעו. Zu den von Toßaf. bemerkten Stellen können noch andere hinzugefügt werden, vgl. Peßachim 68a und Sifre Deut. N. 254. siehe מ"ע daselbst, und Menachot 82b verglichen mit Sifra, Zav, Per. XVIII, 7 u. 8. Was von den Baraitot gilt, gilt nach R. Tam a. a. O. teilweise auch von den Mischnajot der ersten und sechsten Ordnung; hingegen sind Toßafot Baba m. 114b s. v. דתניא anderer Ansicht. Vgl. Baba m. 88b מתיב מר זוטרא איזהו גורן לטעשרות בקישואים וכו'. Man versteht die Frage nicht, wenn man den Schlußsatz der Mischna במה דברים אמורים במולך לשוק וכו' berücksichtigt. Sehr auffallend ist auch die Erklärung, die Beza 13a zur Mischna Terumot X, 6 (מי שהיו לו חבילי תלתן וכו') gegeben wird, wonach כותש ומחשב eine Strafe sei, während es sich aus dem Wortlaut der Mischna und dem Nachsatz (ואם הפריש וכו') deutlich ergibt, daß es sich um eine Vergünstigung handelt, daß der

Ferner sind besonders beachtenswert die Fälle, in denen der Talmud wegen einer abweichenden Version mit Schwierigkeiten zu ringen hat, während nach der Version, die sich von den betreffenden Baraitot in den Quellen erhalten hat, alle Schwierigkeiten von selbst schwinden[1]). Um einen solchen Fall handelt es sich bei der auf S. 263 genannten Stelle, die schon den Kommentatoren große Schwierigkeiten verursachte und eine längere Ausführung verdient. Baba m. 54b heißt es: תני תנא קמיה דר' אלעזר ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך מה בהמה טמאה מיוחדת שתחלתה הקדש וכולה לשמים ומועלין בה אף כל שתחלתה הקדש וכולה לשמים מועלין בה. Hierauf macht R. E. die Bemerkung, daß wohl כולה לשמים den Gegensatz bilden könnte zu קדשים קלים, wie aber sollte סוף הקדש im Gegensatze zu תחלת הקדש von טעילה ausgeschlossen werden? Es handle sich wohl um הוטש in dem Sinne, daß הוטש nur von תחלת הקדש, nicht aber von סוף הקדש erstattet wird, mit welcher Erklärung der Tradent sich einverstanden erklärte. Wir brauchen nicht auf die Diskussion, die sich daran knüpft, und auf die Schwierigkeiten einzugehen. מועלין wird hier in einem ganz anderen Sinne als gewöhnlich genommen, wozu noch die Frage kommt, die Toßaf. s. v. לענין aufwirft. Der Sachverhalt wird unentwirrbar, wenn man damit die ähnlich lautende Stelle im Sifra (בהוקותי פרשה ד' ד') vergleicht: או דבר שאת למדו בדרך אחד את למדו בכל הדרכים שיש בו מה בהמה טמאה מיוחדת שהיא תחלת הקדש ומועלים בה וכולה לשמים אף אני ארבה את

Verzehntende nämlich das Holz für sich behält. Zum Ganzen vgl. Frankel, Mebo S. 26, Lewy, Über einige Fragmente aus d. M. d. AS., S. 4 ff. Weiß a. a. O. Halewy, דורות הראשונים II, S. 138 ff.

[1]) Merkwürdig ist beispielsweise Joma 30b, wo ein Widerspruch in der Ansicht des R. Jehuda gefunden wird, während in der Toßifta Negaim VIII, 9 eben die Ansicht, welche in Babli R. Jehuda in den Mund gelegt wird (ר"י אומר לא מצורעים בלבד אמרו אלא כל אדם) gerade den Gegnern zugeschrieben wird אמרו לו לא מן השם הוה אלא כל הנכנס לעזרה דרך שערי ניקנור היה טובל באותה לשכה. Wenn nun auch im Babli in zwei Baraitot zerlegt wird, was in der Toßifta in einer Baraita vereinigt ist, so scheint es doch, daß die zweite Baraita im Babli nach der Toßifta zu emendieren ist, in der Weise etwa, daß man annimmt, die Ansicht R. Jehudas sei ausgefallen, und die Worte, die R. Jehuda in den Mund gelegt werden, gehören seinen Gegnern.

כייצא בה (oder איני ארבה אלא כיוצא בה) וכי מה יש לנו פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים מנין לרבות קדשי קדשים וקדשים קלים של צבור ושל יחיד ת"ל בהמה ואם בהמה ואם כל בהמה. Vgl. die vergeblichen Versuche, die RABD. zur Stelle macht, um die Baraita mit dem Sifra in Übereinstimmung zu bringen. In Wirklichkeit ist aus den Widersprüchen kein Ausweg zu finden; auch der Sifra, für sich genommen, ist nicht zu verstehen, und die Erklärung der Kommentatoren ist völlig unbefriedigend. Die Lösung aller Schwierigkeiten ist aber nach unserem Dafürhalten sehr einfach. Zunächst ist im Sifra eine kleine Emendation vorzunehmen, es ist das Waw von וטעלין zu streichen und zu lesen טה בהמה טמאה מיוחדת שתחלת הקדש מועלים בה, und der Sinn ist folgender. Der Sifra bezieht Vers 27, auf welchen er früher schon hingewiesen hat, auf הקדש ב"ה und meint, es könnte jemand denken, daß Auslösung nur stattfinden könne in Fällen, die הקדש ב"ה gleich sind, das zwei Merkmale hat, nämlich כולה לשטים und ferner die Eigenschaft, daß bei demselben מעילה gleich nach der Dedikation stattfindet, im Gegensatze zu manchen קדשי המזבח, bei welchen מעילה erst לאחר זריקה eintritt. Diese Merkmale vereinigen nur פרים הנשרפים ושעירים והנשרפים, nicht aber עולה beispielsweise, das zwar das eine Merkmal besitzt (תחלת הקדש מועלים בה), nicht aber כולה לשטים, weil עורה לכהנים, und noch viel weniger שלמים, dem beide Merkmale abgehen. Die Richtigkeit der Erklärung ergibt sich aus Toßifta Temura IV. 13 הומר בהקדש ב"ה תחלת הקדישו מועלין בו והקדש המזבח יש היכנו שמועלין בו ויש היכנו שאין מועלין בו. Somit gibt der Sifra einen guten Sinn. Was wiederum die Baraita betrifft, so findet sie sich in richtiger Fassung Jer. Ma'aßer scheni 54a ר' יהושע בן לוי אומר אין טומיפין הומש אלא על תחילת הקדישות א"ר אלעזר ותני כן אם בבהמה הטמאה ופדה בערכך מה בהמה טמאה מיוחדת שהיא תחלת הקדש מוסיף חומש אף כל שהוא תחילת הקדש מוסיף חומש. Es handelt sich also um eine Verwechslung von תחלת הקדש in seiner verschiedenen Bedeutung. Einmal bedeutet es הקדש ראשון im Gegensatz zu הקדש שני, das zweite Mal ist es Gegensatz zu לאחר זריקה. Es ist möglich, daß der Tradent die beiden Baraitot, die Sifrastelle und die im Jer. zitierte Baraita, mit einander verwechselte und auf eben diesen Irrtum von E. aufmerksam gemacht wird, wonach das Gespräch in entstellter Form mitgeteilt wäre. Es kann sich aber auch anders verhalten. Für das Verständnis der Baraitot und ihr Verhältnis zu einander ist das jedoch nicht von Bedeutung.

(Schluß folgt.)

Als die **„religionsgeschichtliche Kommission in Göttingen“** mir vor etwa zwei Jahren ihren Arbeitsplan zuschickte, habe ich daran im Mai-Juni-Heft des Jahrgangs 1914 (S. 275—280) einige kritische Bemerkungen geknüpft. Ich schloß damals mit den Sätzen:

»Als am Ende des vorigen Jahrhunderts Erich Bischoff in seiner »kritischen Geschichte der Talmud-Übersetzungen aller Zeiten und Zungen« zu den Vorarbeiten einer Talmudübersetzung das runde Sümmchen von einer Million für erforderlich hielt und meinte, daß deren Hergabe für das Reich eine »Bagatelle« sei, habe ich mich im Jahrg. 1900, S. 287 ziemlich abfällig über seine Hoffnungsfreudigkeit geäußert. Vielleicht ist heute darin wirklich ein Wechsel und Wandel eingetreten. Vielleicht werden in der Tat die neuen Hochschulen, die von den städtischen Gemeinwesen in Frankfurt und in Hamburg demnächst ins Leben gerufen werden sollen, eine unbefangenere Würdigung der Wissenschaft des Judentums anbahnen und der akademischen Jugend die Gelegenheit geben, nicht nur, wie jetzt schon, das Wissenswerteste über Tungusen, Botokuden und Bantu-Neger und deren Verdienste um den Fortschritt der Menschheit an den deutschen Hochschulen zu erfahren, sondern auch etwas über die Leistungen der Juden für die Kulturgeschichte zu lernen«.

Daß meine Äußerungen in dem bald darauf ausbrechenden Weltgetümmel ungehört verhallt sind und kein spruchbefugter Gelehrter meiner Aufforderung, weiter in der Angelegenheit das Wort zu ergreifen, gefolgt ist, hat mich nicht Wunder genommen. Um so erfreulicher ist es mir, daß soeben Herr Professor Wilhelm Staerk in seiner Abhandlung über »das Judentum als wissenschaftliches Problem« dieselbe Angelegenheit, und zwar zu demselben Zwecke im »Neuen Merkur« (2. Jhrg., Heft 10, S. 407—20) zur Sprache bringt.

Es kommt dabei garnicht darauf an, ob nicht etwa doch Zunz[1]) oder Steinschneider[2]) gründlicher und gediegener als Herr Prof. Staerk dieWissenschaft des Judentums oder, wie Herr Staerk sagt, die »Wissenschaft vom Judentum« systematisiert und charakterisiert haben.

Es fällt auch nicht sehr ins Gewicht, daß er heute noch »eine befriedigende wissenschaftliche Geschichte der talmudischen Literatur«

[1]) Zunz, Zur Geschichte und Literatur, S. 1 ff. Gesammelte Schriften I, S. 1 ff. 101 ff. 134 ff.

[2]) Steinschneider in Ersch und Grubers Encyklopädie, 2. Sektion, Bd. 27, S. 357 ff.

(S. 414) vermißt und offenbar noch immer nichts von den grundlegenden Forschungen Zacharias Frankels über den Ursprung und die Entwicklung der Halacha gehört hat, die seit einer Reihe von Jahrzehnten in vielgerühmten Büchern vorliegen und jedem jüdischen Wissenschaftler bekannt und geläufig sind, und gewiß auch noch niemals die von J. H. Weiß verfaßte fünfbändige historisch-kritische Geschichte der Halacha in der Hand gehabt hat, deren letzter Band vor gerade einem Vierteljahrhundert zum ersten Mal in die Welt gegangen ist. In diesem Punkte entlastet ihn, da diese Bücher hebräisch geschrieben sind, wirklich der bewährte Grundsatz seiner Zunft: rabbinica sunt[1]), non leguntur.

Es verschlägt auch nichts, ob seine Meinung richtig ist, daß gerade Abraham Geiger wirklich »der gegebene Mann« gewesen wäre, um eine Entwicklungsgeschichte des biblischen und talmudischen Judentums in wissenschaftlicher Begründung zu schreiben. Denn wir alle, die wir unsere Geisteshelden intimer kennen und, wie mir scheint, richtiger zu bewerten wissen, können bezeugen, daß weder Geiger,

---

[1]) In diesen ungeheuer großen Topf fallen reichlich $^{11}/_{12}$ der jüdischen Literatur. Hier nur ein kleines Pröbchen für die Strenge, mit der der Grundsatz heute noch gehandhabt wird. In einer Berner Doktordissertation vom Jahre 1912 liest man S. 6f: »chlk raschin [1. Teil]« als Wiedergabe von חלק ראשון, drei Zeilen weiter »schirat schomajim [himmlische Lieder]« als Wiedergabe von יראת שמים, d. h. Gottesfurcht, und abermals acht Zeilen weiter: »gdal zdoko [großes Verdienst]« als Wiedergabe von גואל צדק, d. h. der wahrhaftige Erlöser, und derartige Sächelchen. Als Aufdruck trägt das Heft die Worte: »Von der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren . . . . . angenommen. Bern, 1. März 1912.
Der Dekan: Professor Dr. K. Marti.
Wenn solches am grünen Holze usw. Wenn solches, meine ich, dem hochangesehenen Gelehrten passiert, der unseren Propheten mit überlegenem Sprach- und Sachverständnis ihre hebräischen Redeübungen zensiert, מה יעשו אוובי הקיר (b. Moëd katon 25 b. Die Protestanten, die etwa diese Worte nicht verstehen, wollen gütigst z. B. Franz Delitzsch, »Wissenschaft, Kunst, Judentum« (Grimma, 1838) S. 231 nachschlagen). Die Ehrfurcht vor überragenden Kenntnissen auf diesem Gebiet ist offenbar in seinen Kreisen so groß, daß Herr Prof. Staerk kurzerhand den christlich-germanischen Herrn Laible, der im wohlbegründeten Ruf solcher Gelehrsamkeit steht, in eine Judengesellschaft hineinschiebt (S. 408).

noch Graetz, noch sogar Zunz sich jemals an die Lösung dieser Aufgabe, die über ihre Kraft ging, hinangewagt hätten, obgleich jeder von ihnen bekanntlich viele vortreffliche Beiträge dazu geliefert hat.

Gern und neidlos gönne ich ihm und dem theologischen Nachwuchs der Wellhausenschen Schule ganz, wie er es wünscht, die Fortsetzung der radikalen, rein subjektiven und einseitig zersetzenden Hexateuchkritik[1]) als Spezialdomäne[2]). An dem, in unsern Augen herostratischen Unternehmen, unsere ehrwürdigen Altertümer ihres eigenartigen Charakters zu entkleiden und der Darstellung unserer Vergangenheit, wie sie in den Büchern Moses und der Propheten vorliegt, in Bausch und Bogen die geschichtliche Glaubwürdigkeit abzusprechen, haben wir uns im großen und ganzen nie beteiligt. An der Bibelforschung selber freilich haben wir zu allen Zeiten, Geschlecht für Geschlecht, mit einer Aufopferung und Hingebung, die ihresgleichen in der ganzen Welt der Wissenschaft nicht hat, gearbeitet. Denn die Worte der Gotteslehre sind, wie wir täglich bekennen, unser Leben, sind die Gewähr für die Dauer unserer Tage, und in ihnen sinnen und forschen wir Tag und Nacht. Welche reichen Schätze von Belehrung aus den Ergebnissen dieser unausgesetzten Studien zu schöpfen sind, wird die wissenschaftliche Welt erst erfahren, wenn eine, den Anforderungen der modernen Wissenschaft entsprechende gründliche und gediegene Geschichte unserer exegetischen Literatur geschrieben sein wird. Auch an der modernen Bibelforschung nach den neuen wissenschaftlichen Methoden, und zwar keineswegs bloß nach der positiven, sondern auch nach der sprachwissenschaftlichen, exegetischen, text- und literarkritischen Seite hin haben wir uns ungleich fleißiger, als man gemeinhin annimmt, beteiligt. Ich brauche

[1]) Eduard Meyer ist zwar bereits vor zwanzig Jahren (die Entstehung des Judentums, S. 216) dem Hexateuch-Unfug mit dem von ihm wohl begründeten Nachweis entgegen getreten, daß »es niemals ein Buch Hexateuch als literarisch selbständiges Werk gegeben hat«. Nichtsdestoweniger wagt es m. W. noch heute kein richtiger protestantischer Alttestamentler, sich wieder als einen Pentateuch-Forscher zu bekennen.

[2]) Im übrigen gehört Herr Prof. Staerk bekanntlich zu der besonneneren Observanz der evolutionistischen Schule. Denn er gibt auch im vorliegenden Aufsatz zu, daß »in Mose und seinem Werke, mit dem er den Grundstein zu der Welt höchster geistiger Werte gelegt hat, das Irrationale in die Geschichte hineinragt«, und daß »er für die analysierende Forschung ein Geheimnis bleibe« (S. 412).

bloß die Namen zu nennen, die mir ungesucht im Augenblick gerade einfallen: Bacher, Barth, Chajes, Ehrlich, Fürst, Geiger, Graetz, Jos. Halévy, Herzfeld, Hirsch, Hoffmann, Jakob, Jampel, Krauß, Abr. Krochmal, Lambert, Luzzatto, Maybaum, D. H. Müller, Sachs, Harald Wiener und Zunz. Ich dächte, daß deren mannigfache Leistungen sich immerhin einigermaßen sehen lassen können. Im übrigen ist auch bei den Protestanten nicht alles, was auf diesem Gebiet gedruckt wird, gediegenes Metall. Das Urteil, das der verstorbene Stade vor etwa 30 Jahren in seiner Geschichte Israels (S. 42, Anm. 2) abgegeben hat, daß »die Gerechtigkeit es erfordert, zu bemerken, daß in neuerer Zeit auch von protestantischen Theologen sehr viel Makulatur über das alte Testament erzeugt wird«, wird gewiß heute noch von manchem unbefangenen Forscher geteilt. Und Gunkel hat sicherlich recht, wenn er im Artikel über Wellhausen in »Religion in Geschichte und Gegenwart« (V, S. 1188 f.) feststellt, daß dessen Schule mittlerweile alt und unproduktiv geworden sei, und daß die Jüngeren und Jüngsten sich damit begnügen, das längst Gesagte immer von neuem zu wiederholen. Zwar ist, was Johannes Lepsius im »Reiche Christi« im Jahre 1903 prophezeit hat, »daß in 10 Jahren von dem stolzen Bau dieser [der Wellhausenschen] Hypothese kein Stein mehr auf dem andern sein wird«, noch nicht in Erfüllung gegangen. Aber schon sieht man fallen Blatt auf Blatt, und man wird heute bereits mit einem gewissen Maß von Berechtigung, unter Benutzung eines charakteristischen Ausspruchs des verstorbenen Kautzsch[1]), sagen dürfen: Wer heute noch an der Behauptung festhält, daß die Vierzahl und der besondere Charakter der Hauptquellenschriften mit unwiderleglichen Gründen aus der verschiedenen Anwendung der Gottesnamen und aus dem abweichenden Sprachgebrauch erwiesen sei, wer es heute noch für unumstößlich hält, daß das Deuteronomium in die Zeit des Josia gehöre und der Priesterkodex jünger als das Exil sei, kann dies nur aus einem von zwei Gründen tun: entweder aus Unbekanntschaft mit dem wahrhaften wissenschaftlichen Tatbestand, oder aus dem ein für allemal gefaßten Entschlusse, sich durch keine Gewalt logischer Schlüsse in dem Festhalten an längst widerlegten dogmatischen Vorurteilen beirren zu lassen.

Allein alle hier vorgetragenen abweichenden Meinungen treten zurück vor dem Maße von Dankbarkeit, das wir Herrn Prof. Staerk schuldig sind für die unerschrockenen, beredten und begeisterten Worte, mit denen

[1]) Die hl. Schrift des AT., I, Beigaben, S. 151.

er für die völlige Gleichberechtigung unserer Sonderwissenschaft eintritt. »Ihre volle Anerkennung«, sagt er (S. 408) »wird erst in dem »Augenblicke ausgesprochen sein, wo die Wissenschaft vom Judentum »wenigstens an einer der deutschen Hochschulen eine selbständige »Vertretung gefunden hat. Mit bloßer Angliederung an eine bestehende »theologische oder orientalische Lehrstelle ist ihr ganz und gar nicht »gedient, weil die Aufgaben, die sie zu bewältigen hat, nicht sozusagen »im Nebenamt erledigt werden können, und weil das nicht ihrer Bedeutung »im Gesamtorganismus der Wissenschaften entsprechen würde. Man ist »ja auch längst darüber hinaus, Romanistik oder Anglistik oder etwa »irgend eins der neueren medizinischen Arbeitsgebiete einem Vertreter »der alten zur universitas literarum gehörigen Disziplinen zu übertragen.

»Eine Anzahl von Männern in akademischen Ämtern hat, wie wir »hören, mitten in der Unruhe des Weltkrieges dem preußischen Kultus»minister die Bitte vorgetragen, demnächst einen Lehrstuhl für jüdische »Wissenschaft zu begründen, etwa in der philosophischen Fakultät der »jüngsten unserer Hochschulen, Frankfurt a. M. Wir zweifeln nicht »daran, daß dieses zeitgemäße Gesuch das volle Verständnis der »Regierung finden wird, und daß sie alsbald auch für diese neue Kultur»aufgabe Mittel zur Verfügung stellen wird«.

Da Herr Prof. Staerk auf einer öffentlichen Lehrkanzel steht und in den allerweitesten Kreisen als ein maßgebender Beurteiler gilt, so werden seine Worte, hoffen wirs, die verdiente Beachtung finden, die alle seit Jahrzehnten von Juden ausgegangenen Eingaben, Vorstellungen und Bitten bisher vergeblich angestrebt haben[1]). Hat aber seine Rede den von uns herzlich gewünschten Erfolg, dann wird es am Ende in absehbarer Frist einen Reichtum an *christian rabbis* geben, wie der selige Joh. Lightfoot einer gewesen ist, und noch dazu an solchen, die mit der auf anderen Gebieten glorreichen Marke *made in Germany* sich die wissenschaftliche Welt erobern und das Gespött und Gelächter wett machen, dem die Herren Beer und Holtzmann mit ihrer Talmudweisheit[2]) die deutsche Wissenschaft preisgegeben haben. [1] *M. Brann.*

[1]) Vgl. z. B. die Antwort des Ministers Ladenberg an Zunz, d. d. 4. Dezbr. 1848, mitgeteilt in den MS. 1907, S. 654 ff.

[2]) Vgl. Aptowitzer in der MS. 1913, S. 1 ff. 129 ff. 273 ff., Jahrg. 1914, S. 386 ff. Bacher, Deutsche Literaturzeitung 1912, Nr. 52. Laible, Theol. Literaturblatt 1913, Nr. 1. Strack a. a. O. 1912, Nr. 21. Staerk im Lit.-Bl. der Frankfurter Zeitung vom 23. Febr. 1913, Nr. 54, S. 7 und Vogelstein in der Orientalistischen Literaturzeitung 1912, S. 344.

Protokoll

der Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am Dienstag, den 28. Dezember 1915, vormittags 10½ Uhr, im Büro des B-I-G-B, Berlin, Steglitzerstrasse 9.

Anwesend die Herren Philippson, Vorsitzender, Adler, Bloch, Brann, Cohen, Elbogen, Freimann, Geiger, Gutmann, Kalischer, Maybaum, Porges, Sobernheim, Nathan, stellvertretender Schriftführer.

Entschuldigt die Herren Kroner, Löw, Lucas, Mittwoch, Nobel, Schwarz, Simonsen, Steckelmacher, Weiße, Werner.

Der Vorsitzende eröffnet die Sitzung mit einem Nachruf auf das verstorbene Mitglied des Ausschusses Herrn Prof. Dr. Leopold Cohn-Breslau, dessen Verdienste um die griechische Philologie, sowie um unsere Gesellschaft er in warmen Worten feiert. Guttmann teilt mit, daß er in seiner Grabrede auch die Teilnahme der Gesellschaft an seinem Hinscheiden zum Ausdruck gebracht habe. Er widmet sodann Worte ehrenden Gedenkens dem jüngst verstorbenen Herrn Prof. Schechter-New-York. Zu Ehren beider Verstorbener haben die Anwesenden sich von ihren Sitzen erhoben.

Der Vorsitzende bringt die Dankschreiben der Herren Dr. Baneth und Prof. Kalischer für die Glückwünsche der Gesellschaft anläßlich ihres 60. bezw. 70. Geburtstages zur Kenntnis.

Der Jahresbericht wird nach kurzer Besprechung genehmigt. Cohen macht Mitteilung über seine Werbetätigkeit für die Gesellschaft in Rußland, deren Erfolg sich hoffentlich nach dem Kriege zeigen werde. — Frau Rosa Gomperz in Budapest soll für die Überweisung von 1000 Exemplaren der gesammelten Abhandlungen Kaufmanns, Bd. 3, schriftlich, außerdem im nächsten Jahresbericht öffentlich, gedankt werden.

Monatsschrift. Auf Antrag Branns wird beschlossen, jedes Doppelheft zunächst wieder auf die Stärke von 5 Bogen zu bringen.

Corpus Tannaiticum. Die Herausgabe der Mechilta und des Sifra durch Herrn Dr. Horovitz-Breslau wird gutgeheißen. In Sachen der Mischna-Ausgabe soll Herr Dr. Epstein über seine bisherigen Arbeitsergebnisse einen schriftlichen Bericht erstatten, der zugleich mit dem Bericht Guttmanns-Budapest abschriftlich den Mitgliedern des Ausschusses zugestellt werden soll.

Germania Judaica. Bd. I, 1. Hälfte soll jetzt sofort veröffentlicht werden; die 2. Hälfte soll mit möglichster Beschleunigung folgen.

Maimonideswerk. Der Bericht Guttmanns wird zur Kenntnis genommen. Die Aufnahme der Schrift Guttmanns, die religionsphilosophischen Lehren Isaak Abravanels in die Schriften der Gesellschaft wird einstimmig gutgeheißen.

Subventionen zur Herausgabe einer Festschrift anläßlich des 70. Geburtstages des Kirchenrats Dr. Kroner und zur Herausgabe der Schriften Abr. Zacutos werden bewilligt.

Die Zinsen der Ludwig Philippson-Gedächtnis-Stiftung werden dem DIGB. für den Ankauf von Büchern überwiesen, die jüdischen Lehrern und Lehrerbibliotheken Ostpreußens zur Verfügung gestellt werden sollen.

Von der Abhaltung einer großen Mitgliederversammlung wie 1914 in Frankfurt a. M. wird mit Rücksicht auf die Zeitlage zunächst Abstand genommen. Eine Sitzung des Ausschusses im Sommer 1916 soll nur dann stattfinden, wenn es nach Ermessen des Vorstandes erforderlich ist.

Guttmann dankt unter dem Beifall der Versammlung dem Vorsitzenden für die Leitung der Sitzung und die Führung der Geschäfte der Gesellschaft überhaupt. Die Versammlung ehrt den Vorsitzenden durch Erheben von den Sitzen.

Schluß 2 Uhr.

Philippson. Nathan.

Die Mitglieder unserer Gesellschaft erhalten den Jahrgang 1915 der Zeitschrift für hebr. Bibliographie gegen Voreinsendung von 7,50 Mk. (statt 10 Mk.) an mein Postscheckkonto Berlin 11776.

Nathan.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Prof. Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von H. Fleischer, Breslau II

Die Verteilung des homiletischen Stoffes für den kultischen Cyclus.

Aus den am jüdisch-theologischen Seminar in Breslau[1]) gehaltenen homiletischen Vorlesungen **M. Joëls** s. A. herausgegeben v. **A. Eckstein.**

Der homiletische Stoff, wie ihn die Bibel darbietet, ist ein großes und weites Gebiet. Rechnen wir dazu die individuelle Ausprägung dieses Stoffes, so findet sich der Prediger einem weiten Stoffesgebiet mit großer Indifferenz gegenüber; er befindet sich in einem embarras de choix. Die jedesmalige Stoffeswahl darf aber nicht bloß darum weder zufällig noch mechanisch sein, weil gerade die Unbegrenztheit und die unendliche Möglichkeit Verlegenheit bereiten müßte, sondern weil die jedesmalige Wahl des Stoffes, so sie nicht mit einer Art von Notwendigkeit aus dem Kultus und aus dem Wesen des Tages hervorgeht, allemal etwas Künstliches, etwas Gemachtes, etwas von den fingierten Fällen der alten Sophisten und Rhetoren an sich hat. Ein homiletisches Paradoxon, das Löfflers aufgestellt hat, trifft,

[1]) Die handschriftliche Ausarbeitung der Vorlesungen, die mein verewigter Schwiegervater (nach Brann's Mitteilung in seiner »Geschichte des jüd. theol. Seminars in Breslau« S. XXV) erstmalig i. J. 1858 gehalten und die meinem verewigten Schwager Bernh. Ziemlich bei Abfassung seines Vorworts zum 1. Bande der von uns gemeinsam herausgegebenen »Predigten aus dem Nachlaß von Dr. M. Joël» (vgl. S. XI) noch unbekannt gewesen, hat sich in unvollendeter und unvollkommener Form erhalten. Ich bringe nachfolgend ein Kapitel aus diesen Vorlesungen, die sich übrigens an Palmers Homiletik anlehnten, zur Veröffentlichung in der begründeten Voraussetzung, daß es im Kreise der Fachkollegen sehr interessieren wird, aus derselben ersehen zu können, wie der spätere Meister der Kanzelberedtsamkeit in seiner Jugendzeit als Theoretiker über die Aufgabe des jüd. Predigers gedacht und gelehrt hat.

richtig erklärt, den Nagel auf den Kopf. »Jede Predigt, sagt er, soll eine Gelegenheitspredigt sein.« Er will sagen: Jede Predigt soll hervorgehen aus lebendiger, auch von der Gemeinde mitgeahnter Veranlassung, die in dem gerade so und nicht anders gearteten religiösen Moment liegt. Sie soll aber keine künstliche Abstraktion sein, die ein Thema erzwingt, das in derselben Weise nicht gerade heute, das auch ohne wesentliche Modifikation ein anderes Mal könnte behandelt werden. Jellinek's Sukkothpredigt über das Mutterherz ist bekannt. Ob diese Predigt an sich gut oder schlecht ist, gehört nicht hierher. Aber man kann fragen: Welche Veranlassung bietet der zweite Tag des Laubhüttenfestes, über das Mutterherz zu sprechen? Der lose Faden, mit dem der Ethrog und die Myrthe hinsichtlich ihrer Kraft und ihrer Frische mit der Kraft und der Frische des Mutterherzens zusammenhängt, ist eben ein loser Faden, und das ist, was wir künstliche Abstraktion nennen, dem man den Zweck gleich ansieht, auf ein in petto bereitgehaltenes Thema zu kommen. »Man merkt die Absicht und wird verstimmt.« Man redet fruchtbarer, wahrer, wo das Leben selbst, also der Tag mit seiner individuellen Bestimmtheit, die causa, den Stoff anweist und man sich nicht erst abzuarbeiten hat nachzuweisen, es sei doch nützlich, auch einmal über diesen Gegenstand zu reden. Kurz, um das Gesagte zu formulieren: zum objektiv Gegebenen rechnen wir nicht bloß das ganze große Stoffgebiet, sondern auch die Stoffpartien, die der religiöse Lebensmoment als gerade gegenwärtig vor anderen wählbar abschneidet, begrenzt. Die subjektive Freiheit hat darum noch immer einen gewaltigen Spielraum. Auch das durch den Tag angewiesene Stoffgebiet läßt eine Auswahl. Es kann uns ja bald dieser, bald jener Teil desselben durch Stimmung, Zeit, Gemeindeverhältnisse, Ideenverbindung usw. näher liegen. Aber der Tag als solcher hat seine unbestreitbaren Rechte. Ja, das ist von der, wenn wir jüdischerseits so sagen dürfen, pastoralen Seite betrachtet, sogar ein Glück für den Prediger. Denken wir uns den Fall, es hätte ein Prediger etwas in seiner Gemeinde zu rügen. Der eine Prediger bricht

die Gelegenheit dazu vom Zaune. Er riskiert, nicht bloß nichts auszurichten, sondern sogar zu verletzen, zu verstimmen. Wartet er aber, bis der Tag, bis die Gelegenheit, bis das Gotteswort das Thema an die Hand giebt, so hat er die invidia, die die willkürliche Wahl des Stoffes so leicht mit sich bringt, vermieden. Er kann gewissermaßen persönlich nichts dafür, daß das heutige Gotteswort sich richtend und vernichtend gegen eine unreligiöse Lebensäußerung in der Gemeinde verhält. Nur wenn Gefahr im Verzug ist, da ist eine beliebige Wahl des Gotteswortes wieder keine Abstraktion, da ist sie vom Inhalte des Lebensmomentes geboten.

Wir haben also nach dem Gesagten unsere Aufmerksamkeit auf die cyklische Verteilung des Stoffes, wie ihn der Kultus an die Hand gibt, zu richten. Die Idee der Predigt fordert, daß sie keine Deklamation über ein selbstgewähltes Thema sei, sondern daß ihr der Stoff lebendig aus dem Gemeindeleben im Kultus zugeführt werde. Und die Wirklichkeit entspricht dieser Idee in einer periodischen Succession einzelner Pentateuchabschnitte, die zusammen den ganzen Pentateuch ausmachen. Kein Sabbat ist dem andern gleich, was die Predigt betrifft, denn die Sidra gibt ihm einen individuellen Charakter. Aber freilich kann der individuelle Charakter des Sabbats, des Tages überhaupt, auch anders woher als aus dem Wochenabschnitt stammen. Ja, es kann der Abschnitt selber erst seinen Ursprung aus diesem Hauptbestimmer herleiten. Ein solcher bestimmender Faktor ist die Festidee. Den Charakter von Sabb. Nachmu z. B. haben wir nicht aus ואתחנן zu lernen. Darum wird auch die periodische Reihenfolge des Gotteswortes naturgemäß durch die Feste unterbrochen, so oft die Festgedanken überwiegend als bestimmend wirken auch auf die Wahl der Abschnitte aus der Gotteslehre. Wir unterscheiden demnach die Festpredigt von der Sabbatpredigt und fügen als dritte Art noch hinzu die casuelle Predigt, wie z. B. Traupredigten.

Was nun zunächst die Festpredigt betrifft, so läßt sich ihr Wesen nur bestimmen, indem wir zugleich auf das Wesen des Festes selbst eingehen. Im allgemeinsten Sinn, wenn wir bloß

von dem Unterschiede des dies festus vom Werkeltage ausgehen, ist jeder Sabbat ein Festtag. Alle jüdischen Feste haben mit dem Sabbat die Idee desselben gemeinsam, welches negativ zwar nur das Aufhören werktätiger Arbeit besagt, positiv aber zugleich die Bedeutung hat, daß wir unser otium Gott weihen. Auf der gemeinsamen Basis dieser Sabbatidee erheben sich aber zwei Gruppen von eigentlich sogenannten Festtagen. Sie bringen die Sabbatidee, die eigentlich für sie nur die conditio sine qua non ist, die Bedingung, ohne die uns die Muße für Gott fehlte, in Verbindung mit Gedanken, die das Fest erst zum Feste machen. Die eine dieser Festgruppen bezieht sich auf das äußere Bestehen Israels, auf sein Leben in der Zeit. Diese Feste sind geschichtliche und natürliche Feste zugleich und zumal — denn Geschichte und Natur machen den ganzen Wirkungs- und Leidenskreis des zeitlichen Menschen aus. Die andere Festgruppe hat es mit dem höheren, inneren Leben und Bestehen der Gottesgemeinde zu tun.

Was nun die erste Festgruppe betrifft, die 3 Wallfahrtsfeste, so ist klar, daß namentlich in der Gegenwart, wo Israel nicht mehr eine Nation, sondern nur eine religiöse Gemeinschaft mit historischen Erinnerungen ist, mehr an diese historische Bedeutung des Festes, als an dessen mit dem Landbau zusammenhängende natürliche Bedeutung in der Predigt erinnert und angeknüpft werden müßte. Übrigens hat Wiener (Realwörterbuch I, Seite 432) überhaupt Recht, wenn er sagt, sie seien »ihrer ursprünglichen Bedeutung nach geschichtliche Feste, von dem Gesetz aber an die Epochen des Landbaues, als der Basis der israelitischen Constitution, angeknüpft.« Ja, wir möchten noch hinzufügen, daß die natürliche Bedeutung dem Volke nur die Stimmung und die Aufgelegtheit zu dem geschichtlich zu Feiernden geben sollte. Was dieses geschichtlich zu Feiernde selbst betrifft, so ist klar, daß das bloße Geschehensein, das bloße Historische an sich noch keine Festfeier erzeugen kann. Ein Volk feiert nur festlich, was auf besondere Weise Gemeingut und fortwährender Segen geworden ist, was Alle als ihr Eigentum betrachten, geistig mit durchleben und so der Vergangenheit

und Fremdheit entrücken, kurz solche Grund- und Haupttatsachen, aus welchen sich das Bestehen dieser Volksgemeinschaft ableitet, und deren Idee immerfort sich wieder verwirklicht.

Der Stoff der Festpredigt ist also auch keineswegs die bloße Tatsache. Die Tatsache allein konnte nicht einmal das Fest erzeugen. Vielmehr ist die Tatsache und ihre Idee im Ineinander, wie sie erst das Fest erzeugt haben, so auch der wahre Feststoff. Es ist also ein Fehler, bloß zu idealisieren, wie bloß zu historisieren. Wer beispielsweise am Peßach den Auszug aus Ägypten so bespricht, daß es ein wunderbares Ereignis war, infolgedessen unsere Väter die Freiheit erlangten, wer sich dann in jene Zeit vertieft und erbaulich darüber spricht, ohne nun den Übergang zur Gegenwart zu machen und zu zeigen, inwiefern sich damals eine Idee verwirklicht hat, die jetzt ebenso mächtig wirkt als vor Jahrtausenden, der hat erbauliche Exegese und Historie getrieben, aber sicherlich keine Feststimmung erzeugt. Wer umgekehrt beispielsweise am Peßach eine Frühlings- oder meinetwegen eine Freiheitspredigt hält, ohne daß man sieht, die Befreiung aus Ägypten hätte ihm mehr als den bloßen Namen »Freiheit« geliefert, ohne daß man sieht, daß er seine Freiheitspredigt gelernt habe aus den Gedanken, welche die Befreiung aus Ägypten in ihm erregt hat, der hat den historischen Hintergrund des Festes verwischt und eigenmächtig Festgedanken erfunden.

Freilich sieht es aus, als ob dadurch der Feststoff über Gebühr verengt würde und der Prediger, der bei jeglicher Wiederkehr des Festes zu sprechen hat, dadurch in Verlegenheit käme. Aber es dürfte ein Irrtum sein, daß die infinite Möglichkeit des Themas dem Prediger bequem ist. Dem jüngeren Prediger vielleicht. Der wird noch von Lieblingsgedanken beherrscht, die er gern an jedem Tage an den Mann bringen möchte. Aber man findet bald, wenn man in die Lage kommt, öfter an demselben Tage zu sprechen, daß innerhalb enger Grenzen sich noch immer reiche Auswahl findet. Ja derselbe Mensch wird, wenn er immer frisch erzeugt, genau über dasselbe Thema dennoch sehr ab-

weichende Predigten schreiben. Verändert sich auch nicht das Thema, so verändern wir uns. Aber die Themata selbst sind ebenfalls mannigfaltig. Bleiben wir bei יציאת מצרים stehen! Einer wird über die Bedeutung des Festes überhaupt sprechen Ein anderer wird die Idee der Freiheit, wie sie sich als eine religiöse aus der Feier ableiten läßt, entwickeln. Ein Dritter wird die Ursache untersuchen, womit unsere Väter die Befreiung verdient hätten, und es auf uns anwenden. Ein Vierter wird den Einfluß der gefeierten Tatsachen mit Begründung irgend einer praktisch wichtigen Wahrheit hervorheben. Die Hauptsache ist, nicht so allgemein zu werden, daß wir aus dem Feststoff hinausfallen.

So verschieden nun diese geschichtlich-natürlichen Feste von der andern Festgruppe des Neujahrs- nnd Versöhnungstages sind, von denen wir sagten, daß sie es mit dem innern Leben und Bestehen der Gottesgemeinde zu tun haben, so hat die Predigt doch auch etwas Gemeinsames, und dieses Gemeinsame heben wir daher erst hervor, um den Übergang zu den anderen Festen zu finden. Das Gemeinsame, welches die Festpredigt am ר״ה ויו״כ mit der Festpredigt an den רגלים charakterisiert, glauben wir mit den Worten eines alten christlichen Homiletikers, des berühmten Erasmus, geben zu können. Er sagt in seinem Ecclesiastes III, 201: »Tempore laeto laeta dicere convenit.» Daß hier nicht laeta im Sinne des Lustigen gemeint ist, ist klar. Es ist gemeint, daß die Predigt an jedem Festtage, er mag ernsten oder freudigen Inhalts sein, ein Festgewand tragen müsse. Gehen wir an die Beschreibung dieses Festgewandes! Der Ton muß ein gehobener, gereifter sein, die Feststimmung muß in der Predigt ihren Widerhall finden, selbst ein Anstreifen an einen mehr hymnischen Ton wird nicht unangemessen sein, vorausgesetzt daß es nicht poetischer Schwulst wird. Selbst wo die gefeierte Tatsache noch unangewendet erörtert wird, wird der dogmatische, lehrhafte Katheder-ton vermieden werden müssen. Am Festtage bedarf es mehr als an andern Tagen der wahren, lebendigen Begeisterung, und das Festgewand, von dem wir reden, übt auch auf die Materie der Predigt seinen Einfluß.

Die Festpredigt, will ich nämlich sagen, berechtigt den Prediger, ebenso als die Sabbatpredigt, zu gewissen Voraussetzungen. Er vermeide, an dem Tage sie erst in das Israelitentum hineindemonstrieren zu wollen, er unterlasse die nüchternen Betrachtungen, inwiefern es doch auch ratsam sei, das Fest, das begangen wird, doch auch wirklich zu feiern. Er tadle, rüge, schelte nicht, wie er das in nötigen Fällen bei Sabbatpredigten wohl tun kann, er hebe sich und seine Gemeinde über den Kampf und die Hemmungen des Lebens durch festlichen Schwung fort zu dem objektiv vorhandenen Guten im Gottesworte. Vielleicht ist das noch zu allgemein gesagt. Man kann auch in der Festpredigt ermahnen, erinnern, aber der positive Inhalt muß den polemischen überwiegen. Der große, positive Inhalt des Tages sei auch zugleich Inhalt der Predigt, nicht das, was mit diesem Inhalt streitet, was sich feindselig dazu verhält. Freilich scheint nun gerade das Neujahrs- und Versöhnungsfest wie geschaffen zu Strafpredigten und der Canon »tempore laeto« auf sie wenigstens durchaus nicht zu passen. Und dennoch paßt er auch hier. Gehen wir einen Augenblick auf diese Feste ein.

Ihre Einsetzung ruht auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß jedes, auch das frömmste Glied der Gottesgemeinde, von seinem Ziele, welches ist die Heiligung und Heiligkeit, abkommen würde ohne solche Tage der Erweckung, der Sündenabschüttelung usw. Weder ist also hier eine Ausnahme gemacht in Ansehung der Personen, noch der Zeiten. Die Sünde, die hier vom Prediger vorgeführt wird, ist die menschliche, die zu allen Zeiten sich wiederholende. Das macht aber, daß weder die Neujahrs- noch die Predigt am Versöhnungstage eine eigentliche Strafpredigt ist. Die eigentliche Strafpredigt wird angeregt durch das Gebrechen einer bestimmten Zeit und durch die Gebrechen bestimmter einzelner Gemeindeglieder. Die Predigt an den genannten Festtagen dagegen spricht die Schuld als eine gemeinsame aus, jeder demütigt sich und der Sprecher so gut wie alle Angeredeten. Diese Alle zugleich treffende Strafpredigt hört dadurch auf, eine Strafpredigt im gewöhnlichen Sinne zu sein. Der edle Schmerz

über die uns Allen anhaftende Sündhaftigkeit, zugleich der edle Vorsatz und der tröstliche Glaube, durch die Gottestage dem ferner gelegenen Ziele der Reinheit und Heiligkeit uns wieder anzunähern, steigert sich zur Feier, ja wird zu einer Feier, welche die bloß geschichtliche überwiegt. So können wir auch bei diesen Festen von einem »laeta dicere convenit« reden.

Was die gewöhnliche Sabbatpredigt betrifft, so ist der Stoff in der Sidra und der Haftara gegeben. Wo der Sabbat noch ein anderes Charakteristikon hat als am Wochenabschnitt, wie z. B. der Chanukasabbat an der geschichtlichen Erinnerung, die ihn auszeichnet, da wird auch die Predigt die Mitte halten müssen zwischen Festpredigt und Sabbatpredigt. Von der Sabbatpredigt als solcher läßt sich eigentlich in stofflicher Hinsicht wenig bemerken. Folgendes ist etwa das Wenige. Da wir hier den Prediger in der Gemeinde und nicht den, der dann und wann irgendwo predigt, im Auge haben, so wird von ihm zu sagen sein, daß er in dem festlosen Teil des Jahres das zu ergänzen haben wird, was in dem Festteil sich nicht geben läßt. Das Fest drängt das Didaktische in den Hintergrund, die Sabbatpredigt wird, da sie nichts Historisches hat, von dem sie ausgeht, das Didaktische vorwiegen lassen. Hierbei ist das Predigen in serie ins Auge zu fassen. Offenbar wird ein Prediger, der zwar nicht allsabbatlich aber doch so oft predigt, daß seine frühere Predigt bei dem Eintreten der darauf folgenden noch nicht verklungen ist, das Recht haben, an seine frühere Predigt anzuknüpfen. Ja es gibt Prediger, die mit Erfolg einen und denselben für die religiöse Erkenntnis wichtigen Gegenstand durch viele Wochenabschnitte hindurch von seinen verschiedenen Seiten mit Erfolg behandeln. So hat Pleßner über das Gebet länger als ein halbes Jahr immer mit Anknüpfung an den betreffenden Wochenabschnitten untereinander zusammenhängende Predigten behandelt. Die beschränkenden Gesetze dafür werden sein: 1. Die Predigten dürfen zwar zusammenhängen, ja es wird für die systematische Belehrung der Gemeinde oft von höherer Ersprießlichkeit sein, aber jede Predigt muß auch wiederum für ein volles, relativ ab-

geschlossenes Ganze gelten können. 2. Der Gegenstand, der in zusammenhängenden Predigten behandelt wird, muß nicht sowohl ein Lieblingsgegenstand des Predigers, als eine für die Religion hochwichtige Angelegenheit sein, sozusagen ein Eck- und Grundstein derselben. Religiöse Themata, deren besondere Wichtigkeit nicht in die Augen springt, dürfen nicht allzu oft aufs Tapet gebracht werden, wenn es nicht ein Mangel an religiösem Wissen ist, das ihre Wichtigkeit erkennen läßt. Sehr zu empfehlen und zugleich praktisch bequem ist das Predigen in serie an einem und demselben Feste, wo zweimal an zwei Tagen gepredigt wird, z. B. am Schabuoth, wenn am 1. Tage die erste, am 2. die zweite Bundestafel abgehandelt wird, oder wenn am 1. Tage über die 10 Gebote im Allgemeinen, am 2. Tage über die einzelnen Gebote gesprochen wird.

Wir gehen jetzt zu den Casualien oder zu den eigentlich sogenannten Gelegenheitspredigten über. Ein Teil derselben, wie z. B. der Geburtstag des Landesfürsten und ähnliches, fällt durch seine cyklische Wiederkehr gänzlich mit der Festpredigt zusammen. Wir können sie daher, genau genommen, auch nicht Casualien nennen. Eigentliche Casualien sind Traureden, Leichenreden, Confirmationsreden usw. Den unterscheidenden Charakter dieser Casualien im engern Sinne von den Predigten macht alsdann, daß sie sich zunächst nur an einzelne Persönlichkeiten richten und erst mittelbar an die Gemeinde. Die Traupredigt gilt zunächst dem Brautpaare, die Leichenrede den Leidtragenden. Es fragt sich, inwiefern eine solche Predigt überhaupt sich rechtfertigen lasse. Für den ersten Anblick scheint es, daß die Religion und der Kultus, also auch der beamtete Diener desselben dem Einzelnen nur das zu spenden habe, was er als Mitglied der Gesamtheit zu verlangen habe, nicht aber eine besondere Berücksichtigung seiner rein persönlichen und individuellen Verhältnisse, wie diese doch in Traupredigten usw. den betreffenden Persönlichkeiten durch den Prediger als solchen zuteil wird. Aber hier gerade zeigt sich eine charakteristische Eigentümlichkeit der durch das Judentum in die Welt gekommenen Anschauung.

Der Einzelne ist Mitglied der Gesamtheit in dem Sinne, daß er an ihren Segnungen teilhat, nicht in dem Sinne, daß das Individuum als solches kein Recht hat. Die Gemeinde beteiligt sich aus Nächstenliebe an der Freude des Brautpaares. Ebenso herrscht Solidarität bei der Trauer. Liegt es nun im Wesen des Judentums, daß die Freude und Trauer des Einzelnen ein Echo finde in dem religiösen Verhalten der Gesamtheit, warum sollte dieses Echo nicht lautbar werden im Worte, und zwar gerade im religiösen Worte? Daher gab es unter Juden schon in der talmudischen Zeit Trauer- und Leichenpredigten. Die Gesetze für die Casualien ergeben sich nun ziemlich leicht aus dem Gesagten. Der Prediger vertritt bei seiner Teilnahme am casuellen Falle die Gemeinde, spricht also nicht als Einzelner, sondern als das Organ einer religiösen Gesamtheit. Nach dieser Seite betrachtet hat die Gelegenheitspredigt mit den andern Predigten den gemeinsamen Brennpunkt, das Gotteswort, gemein. Das Gotteswort ist ja hier das die Solidarität zwischen Gemeinde und Einzelnen Bewirkende. Aber der Akt der Teilnahme, den die Gemeinde durch den Prediger übt, bliebe unvollständig, wenn sie in dem Einzelnen, gegen den er geübt wird, nur ein Exemplar, nicht Persönlichkeit, Individualität sähe. Daraus folgt, daß besondere, rein persönliche Verhältnisse in der Predigt berücksichtigt werden müssen. Und wir hätten einen zweiten Brennpunkt für die Predigt an den persönlichen Verhältnissen der anzuredenden Personen. Es ergeben sich daraus homiletische Fehler, die gemacht werden können. Wer sich nur mit Persönlichem in der Casualpredigt beschäftigt, indem er dieses rednerisch erzählt, lobt, tadelt, der vergißt, daß er als Prediger, nicht als Hausfreund, nicht als Lobredner, nicht als individueller Kritiker in dieser Stunde dasteht. Er muß also Gottes Wort reden lassen und von diesem den Weg zur Persönlichkeit finden. Dabei kann aber ebenfalls ein Fehler gemacht werden. Hält sich der Prediger beispielsweise bloß an das Allgemeine, indem er z. B. die Ehe, den Tod bei Trau- bezw. Leichenreden durch das Gotteswort beleuchtet ohne Rücksicht auf die conkreten Personen, so

ist das ein Mangel an Liebe, weil ein Mangel an eingehendem persönlichem Interesse. Also Allgemeines und Persönliches muß in der Casualpredigt so auftreten, daß das Allgemeine sich bewährt an diesem vorliegenden Besonderen, das Besondere sich deutet, sich heiligt, sich weiht durchs Allgemeine. Wer nun gar das Talent hat, das Allgemeine gleich so darzustellen, daß man die Anwendung auf die betreffende Persönlichkeit von selbst herausfühlt, wer also das Allgemeine gleich durchsichtig zu machen versteht, der hat gerade das Rechte getroffen. Es ergeben sich aber für die Casualien noch zwei eigentlich im Vorhergehenden schon liegende Folgerungen. Nicht alles an einer Persönlichkeit, selbst nicht alles an sich Wichtige und Interessante, kann in eine Casualpredigt hineingezogen werden. Nur das, was irgend eine Beziehung hat zur Religion, zum Gottesworte. Ferner aber setzt die Casualpredigt bei dem Prediger Bekanntschaft mit den persönlichen Verhältnissen des Angeredeten voraus. Es ist daher ein auch theoretisch sehr zu rechtfertigender Wunsch, wenn man am liebsten von befreundeten Predigern die Trauerpredigt usw. hören möchte. Wir gehen hier, weil es sich tun läßt, ein wenig ins Einzelne ein.

Was ist bei einer Leiche die Aufgabe des Predigers? Die Religion bietet die Erkenntnis der Hinfälligkeit des Menschen, aber auch der Hoffnungen des Menschen, zugleich den Glauben an die Gerechtigkeit Gottes. Das ist das Allgemeine, für Alle Gleiche. Wir werden schon persönlich, wenn wir auch nur die Hoffnung aussprechen, daß der Hingeschiedene gewiß der Seligkeit teilhaftig werde. War der Hingeschiedene ein Charakter, so muß eine Charakteristik desselben gegeben werden, zu der freilich viel Sinn und Takt gehört. Selten ist übrigens ein Mensch so wenig ein Charakter, daß sich nicht manches rein Persönliche, auf keinen andern Anwendbare über ihn sagen ließe. Schwierigkeit kann bloß eintreten in Gemeinden, wo es Usus ist, jedem eine Leichenrede zu halten. Bei einem entschieden schlechten Menschen mache man weder den Ankläger und Richter, noch den Lügner. Am besten ist in solchen Fällen, das Meiste

in Gebetsform zu kleiden, wobei man Nächstenliebe ohne Verletzung der Wahrheit üben kann. Was die Leidtragenden betrifft, für die doch die Leichenrede eigentlich ist, so glaube der Prediger nur nicht die Trauer durch Trostgründe aus dem Leben verscheuchen zu können. Der beste Trost ist die ehrliche in der Predigt sich aussprechende Teilnahme an dem vorliegenden Falle, und die religiösen Tröstungen und Hoffnungen, die er nicht als Einzelner, sondern im Namen eines Höhern ausspricht.

Traureden haben die Idee der Ehe und ihre Bedeutung für die besondern Verhältnisse der Beteiligten anzuwenden. Die Idee und Bedeutung der Ehe wird zur Darlegung der gegenseitigen Pflichten führen. Aus der Kenntnis der näheren persönlichen Verhältnisse dagegen wird das Verhältnis zu den Eltern, zu den früheren Verhältnissen, das Besondere der neuen Stellung hervorgehoben werden können. Der Übergang vom Objektiven zum Persönlichen ist ja auch darin gegeben, daß Gott als Vorsehung gefaßt, also gewissermaßen auch der Stifter dieser einzelnen Ehe ist. Daß man auch hier in der Darlegung des Persönlichen Maß halten müsse, ist klar. Wie weit, kann aber nur der individuelle Takt lehren.

Was die Confirmationsrede betrifft, so hat diese nur einen Sinn, wenn sie sich an einen vorangegangenen Religionsunterricht schließt, diesen gewissermaßen krönt. Sonst ist sie zwecklos. Die Confirmationsrede hat die wichtigsten und ergreifendsten Punkte des Confirmandenunterrichts zusammenzudrängen, die Bedeutung der Confirmation als der religiösen Mündigwerdung dem Zögling ans Herz zu legen und sich näher bestimmen zu lassen durch die persönlichen Umstände gerade dieses Confirmanden.

Die talmudische Literatur der letzten Jahre.

Von **V. Aptowitzer.**

V[1]).

Von Editionen ist mit Rücksicht auf das Alter der Texte in erster Reihe eine kleine Sammlung S. A. Wertheimers[2]) aus Handschriften in Jemen, Ägypten und Oxford zu erwähnen. Die Sammlung enthält 3 kleinere Werke: מדרש שלשה, בריתא דמזלות וארבעה und מדרש מנין, dann ein Mechiltafragment zu den ersten zwei Abschnitten von Exodus, Jelamdenuexzerpte aus dem handschriftlichen Sammelwerk תלמוד תורה des Jakob Sekili[3]), Fragment einer Sche'elta zum letzten Abschnitt der Torah.

Von größerer Bedeutung ihres Inhaltes und ihres Alters wegen ist die Baraitha, die eine vollständigere Rezension der »Baraitha Samuels« darstellt. Daß sie älter ist als diese, wie Wertheimer behauptet, ist nicht erwiesen[4]). — Der Midrasch שלשה וארבעה ist

---

[1]) Vgl. Monatsschrift 1908, SS. 302—317, 435—444; 1910, SS. 159—173, 274—288, 417—432, 553—570: 1911, SS. 177—195, 371—383; 1912, SS. 308—323, 496—500, 622—630, 745—755, 1913: Christliche Talmudforschung, SS. 1—23, 129—152, 272—283. 1914: Christliche Mischnaübersetzungen S. 886—394.

[2]) ספר אוצר מדרשים בתבי יד . . . חלק ראשון מאתי שלמה אהרן וועדטהיימער. Jerusalem, 1913. 96 S. 8°. Fr. 3. Verlag des Herausgebers.

[3]) Vgl. über ihn und sein Werk Poznanski in Blaus הצופה מארץ הגר III, S. 1—22 und in der Festschrift zu Maybaums 70. Geburtstag.

[4]) Ebenso ist nicht erwiesen, daß Raschi diese Baraitha benützt hat. Ob das im Buch der Frommen, ed. Mekize Nirdamim, S. 35, erwähnte ספר המזלות identisch ist mit dieser Baraitha, ist nicht sicher. Es scheint vielmehr dasselbe Werk zu sein, das auch im Sefer Rasiël, 20b und 41b angeführt wird, das jünger ist als unsere Baraitha.

Das als Abschnitt 6 bezeichnete Stück der Baraitha, S. 7—8, hängt mit dem vorhergehenden und folgenden Text garnicht zusammen. Es gehört mit seinem Inhalt in den מדרש שלשה וארבעה, S. 45 f.

eine Sammlung von kleinen Redeganzen, in denen Sentenzen, Erfahrungen, Erscheinungen und Tatsachen mit einem gemeinsamen Merkmale zu einer Einheit zusammengestellt sind. Solche Zusammenstellungen waren bei der akroamatischen Lehrmethode ein wichtiges mnemotechnisches Hilfsmittel. So gehören derartige Gruppierungen einer verhältnismäßig alten Zeit an. Trotzdem ist dieser Charakter eines Schriftwerkes kein sicheres Zeichen für dessen Alter, da die Methode auch später nachgeahmt oder eine ältere Sammlung umgearbeitet werden konnte.

Die von Wertheimer herausgegebene Sammlung enthält nur wenig Neues, da ihr Inhalt seinem Grundstocke nach in mehreren Werken unter verschiedenen Namen vorliegt[1]). Sie unterscheidet sich aber von den anderen Sammlungen dadurch, daß zu den Angaben oft die Belege angeführt werden, während sonst bloß die Zahlen gruppiert sind. Welche Form die ältere ist, ist schwer zu entscheiden. Nach Analogien[2]) zu schließen, ist es wahrscheinlich, daß der Kommentar später zur Sammlung hinzukam. Entscheidend für die Jugend der Wertheimerschen Sammlung ist die Stelle S. 56: כנגד ארבע יסודות הום להו קור יבש. In der ältern rabbinischen Literatur werden die »vier Elemente« nicht erwähnt. Erst in Num. r. XIV ארבעה טבעים. Vgl. auch Zunz, Gottesdienstliche Vorträge[2], S. 273. Nur im Sefer Jezirah und in Ex. r. XV ist von »Elementen« die Rede, aber nur von dreien. Im Sefer Jezirah heißen die Elemente אמות, im Ex. r. allgemein בריות. Nach dieser Stelle gehört die Sammlung frühestens dem 10. Jahrh. an. Für diese Zeit sprechen besonders die Namen der Elemente: Wärme, Feuchtigkeit, Kälte und Trockenheit. Diese hippokratischen Elemente kennt unter den Juden zuerst Israëli; vgl. ספר היסודות,

[1]) Auch von L. Grünhut in ספר הלקוטים III unter dem Namen פרקי רבינו הקדוש herausgegeben, was Wertheimer nicht erwähnt. Diesen Midrasch haben schon Halachoth gedoloth und Sa'adia benützt. Vgl. Ginzberg in Blaus הצופה מארץ הגר IV, S. 26 f. Zitate, die mit Wertheimers Sammlung übereinstimmen, häufig in Midrasch ha-gadol, ed. Mekize Nirdamim (Hoffmann), Berlin, 1913.

[2]) Fastenrolle, Beispielsammlungen zu den 13 und 32 Middoth.

ed. Fried, SS. 11, 28f., 31, 37f. Dann Sa'adia; vgl. האמונות 1. Absch. 6. Ansicht. Vgl. noch Mischneh Torah, יסודי התורה IV, 2. — Midrasch מנין ist eine Sammlung agadischer Aussprüche, die mit der Frage מנין beginnen. Die Sammlung scheint nicht sehr alt zu sein. Dafür scheint auch folgende sehr interessante und sehr merkwürdige Stelle zu sprechen. S. 89f. N. 10 und 11: למה אומרים ברוך מגן אברהם בלילי שבתות ואין אומרים אותו בימים טובים, מפני המתאחרים, שמא יבואו הליצנים[1] ויקחו לבושיהם, מפני שהם יודעים בלילי שבתות ואינן יודעין בלילי ימים טובים. מעון הברכות זה אברהם אבינו שנאמר והיה ברכה (Gen. 12, 2) אב האמת זה אבינו יעקב שנאמר קטנתי מכל החסדים ומכל האמת (Gen. 32, 11) אדון השלום זה אבינו יצחק שנאמר וילכו מאתו בשלום (Gen. 26, 31). Die Stelle ist besonders wegen der sonst unbekannten Varianten in der Benediktion מגן אבות und der Beziehung dieser Attribute auf die Erzväter wichtig. Nach unserem Text ist diese Deutung unmöglich: sie setzt also auch vor מעון הברכות einen anderen Text voraus. Vielleicht: אלהי מעון הברכות, dann natürlich auch אלהי אב האמת und אלהי אדון השלום. Ob ברוך מגן אברהם den Eingang der Benediktion, an Stelle unseres מגן אבות, oder die Chathima bildet, ist schwer zu erkennen. Da die Benediktion, wie schon ihr Name besagt, gleichsam die Tefillah in nuce ist und in ihrem Wortlaut

---

[1]) Böse Geister מזיקים. In dieser Bedeutung kommt ליצן in der älteren Literatur nicht vor. Aus der späteren Literatur kann ich diese Bedeutung nur aus einer einzigen Stelle belegen: Serubbabel, ed. Konst., und ed. Wertheimer in לקט מדרשים (S. 12b בית התורף [ed. Wertheimer fehlerhaft ההתורף] של לצים und 11a בית הלצים (so ist zu lesen, anstatt הלצות). Die Bedeutung »Spötter« gibt in diesem Zusammenhange keinen Sinn. Aber es handelt sich um Armilus, der der Sohn Satans oder Belials ist, so ist das Haus der לצים nichts anderes als das Haus der Schedim, der Satane. Ein solches Haus, in dem die Satanskinder sich aufhalten, s. Beth ha-Midrasch V, S. 25. Im jüdischen Volksmunde heißt לץ ein Geist, der eigentlich nichts Böses tut, sondern allerlei Schabernack spielt. Diese Rolle wird ja den ליצנים auch in unserer Stelle zugeschrieben. Denn die Konfiskation der Kleider ist mehr eine Neckerei als eine wirkliche Beschädigung.

dem Tefillatext folgt[1]), so ist es wahrscheinlich, daß sie im Texte unseres Midrasch, entsprechend der ersten Tefillabenediktion mit ברוך מגן אברהם begonnen hat. מעין הברכות entspricht ebenfalls einem alten Tefillatext, wie er in Genisafragmenten erhalten ist[2]). Mit Rücksicht aber darauf, daß in diesem Text die Erzväter einzeln erwähnt werden, ist es auch möglich, daß ברוך מגן אברהם den Schluß der Benediktion bildet, nach dem talmudischen Satz[3]) בך חותמין ואין חותמין בכולם. Das Mechiltafragment, das schon früher dreimal gedruckt wurde[4]), gehört zur Mechilta des R. Simon[5]). — Die Jelamdenuexzerpte sind gleichzeitig mit Wertheimers Edition auch von Poznanski in Blaus הצופה III mitgeteilt worden[6]).

Von großer Wichtigkeit ist H. L. Stracks Lichtdruck-Ausgabe der berühmten Münchener Handschrift des ganzen babylonischen Talmuds[7]).

Seit dem Erscheinen von Rabbinowicz' Variae Lectiones zu einer größeren Anzahl von Traktaten des babylonischen Talmuds hat man sich gewöhnt, diese Talmudtraktate nicht ohne dieses unentbehrliche Hilfsmittel zu studieren. Und beim Studium der

---

[1]) Vgl. Machsor, Vitry, S. 83.

[2]) Bei Elbogen, Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes, S. 46. Auf Grund dieser Texte hat Brody, Monatsschrift 1910, S. 500, richtig erkannt, daß das schwierige מעין הברכות in unserem Text der ברכת מעין שבע in einem alten Tefillatext entspricht, nur zweifelt er, ob מָעוֹן der Genisatragmente aus מָעָן, wie er mit anderen in אבות vokalisiert, entstanden ist oder umgekehrt מעין aus מעון. Durch Wertheimers Text wird die Ursprünglichkeit von מעון bestätigt. — Die gewöhnliche Lesung מָעֵין schon in Machsor Vitry, S. 83.

[3]) Peßachim 117b.

[4]) In Mechilta, ed. Wilna, 1844, in Friedmanns Mechiltaausgabe 111bf. und in ed. Hoffmann, S. 1. Wertheimer erwähnt bloß ed. Wilna, wiewohl er S. 59, Anm. 1 gegen Hoffmann polemisiert.

[5]) Vgl. Friedmann a. a. O. und Hoffmann a. a. O., S. VII.

[6]) Einige andere Exzerpte teilt Ginzberg in הצופה IV, S. 31ff. mit.

[7]) Talmud Babylonicum codicis hebraici Monacensis 95. Mittels Facsimile-Lichtdruckes herausgegeben von Herman L. Strack. 2. Bde. Leiden 1912. A. Sijthoff.

Traktate, zu denen keine variae lectiones vorhanden sind, kann man ein Gefühl der Bangigkeit und Unsicherheit nicht los werden. Man verbringt Stunden und Tage mit dem Versuch und der Anstrengung, einer Schwierigkeit beizukommen, und man muß sich dabei sagen, daß sie vielleicht nur, und dann aber einfach auf Grund einer andern, gut verbürgten Lesart behoben werden kann. Daher wird die Unvollständigkeit des Werkes Rabbinowicz' als schwerer Schaden für die Talmudforschung empfunden. Diesem Übelstand ist nun durch Stracks Lichtdruckausgabe der Münchener Handschrift, die den Grundstock des Werkes Rabbinowicz' bildet, zum großen Teil abgeholfen. Gewiß kann sie nicht die variae lectiones ersetzen, da die Varianten aus anderen Handschriften und die oft noch wertvolleren aus den Werken der alten Autoren fehlen; im wesentlichen aber ist der Schaden gut gemacht, der empfindlichste Mangel behoben. Für Philologen, denen es auf peinlichste Genauigkeit des Wort- und Buchstabenbestandes ankommt, hat Stracks Ausgabe eben wegen ihrer größeren Genauigkeit sogar einen Vorzug vor den variae lectiones.

Durch die fünffache Vergrößerung des Formates der Handschrift und durch Angabe der Druckanfänge der Seiten, die auch im Text kenntlich gemacht sind, ist die Benützung des Werkes bedeutend erleichtert.

In der Handschrift fehlen in Peßachim einige Blätter und in Kethubboth und Menachoth je ein größeres Stück. Diese Lücken hat Strack zum Teil dadurch ausgefüllt, daß er in einer separat gedruckten Einleitung die fehlenden Texte aus anderen Handschriften mitteilt. Außer diesen Texten enthält die Einleitung eine Beschreibung der Handschrift und einige Mitteilungen über ihre Schicksale.

Strack hat sich durch seine Lichtdruckausgabe der wichtigen und einzigen vollständigen Handschrift des babylonischen Talmuds den Dank aller erworben, die, zu welchen wissenschaftlichen Zwecken auch immer, talmudische Textstudien machen müssen.

Gaonäische Texte wurden von Marx, Ch. Kis, Aptowitzer und J. N. Epstein veröffentlicht. Marx hat neue Texte des

Seder Tannaim we-Amoraim herausgegegeben[1]). Kis hat in einer Budapester Dissertation aus einer Handschrift D. Kaufmanns 16 arabische und hebräische, zum Teil unbekannte gaonäische Responsen abgedruckt und ins Ungarische übersetzt[2]). Aptowitzer hat aus dem handschriftlichen ספר אסופות Urkundenformulare eines gaonäischen Gerichtshofes publiziert[3]). J. N. Epstein hat unter den Einblatt-Fragmenten der Wiener Hofbibliothek das Fragment einer sonst nicht erhaltenen Sche'elta und ein Stück von den Halachoth peßukoth gefunden und in der JQR. veröffentlicht[4]). An anderer Stelle hat J. N. Epstein in einer gründlichen Abhandlung aus der Handschrift, nach der die Responsen der Gaonim, ed. Cassel, gedruckt wurden, Berichtigungen zu dieser Responsensammlung mitgeteilt[5]).

Der Verein Mekize Nirdamim hat, seinem Programm entsprechend, auch Werke halachischen Inhaltes herausgegeben: Siddur Raschi II[6]) und Sefer Rabiah[7]).

---

[1]) סדר תנאים ואמוראים. Neue Texte des Seder Tannaim we-Amoraim, herausgegeben von Alexander Marx in New-York. Breslau 1911, M. und H. Marcus. [Sonderabdruck aus der Festschrift zu Israel Lewis siebzigstem Geburtstage]

[2]) Gäoni Responsumnok... Kiadta forditotto es magyarázatokkal elátta Dr. Kis Ch. Henrik. Budapest, 1912.

[3]) Formularies of Decrees and documents from a Gaonic Court by V. Aptowitzer. Philadelphia 1913. [Reprinted from the Jewish Quarterly Review, New Series volume IV, number 1].

[4]) Two Gaonic fragments by Dr. J. N. Epstein. Philadelphia 1914. [Reprinted from the Jewish Quarterly Review, New Series volume IV, number 3.] Ergänzungen dazu JQR. V, S. 97 f.

[5]) Die Rechtsgutachten der Geonim. Von J. N. Epstein. F. a. M. 1912. [Sonderabdruck aus dem Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft zu F. a. M. Bd. IX]. Nachtrag dazu a. a. O. X.

[6]) סדור רש״י Siddur Raschi, Ritualwerk, R. Salomo ben Isaak zugeschrieben. Mit Anmerkungen und Einleitung versehen von Salomon Buber s. A. Für den Druck redigiert von Dr. J. Freimann, Rabbiner in Holleschau. II. Heft. Berlin 1911, [Schriften des Vereins Mekize Nirdamim, 3. Folge, N. 11.]

[7]) ספר ראבי״ה. Sefer Rabiah, enthaltend Dezisionen, Novellen und Responsen zum Talmud, von Rabbi Eliëser ben Rabbi Joël ha-

Über Raschis Siddur habe ich schon zum ersten Heft bemerkt[1]): »Er enthält fast nichts, das nicht aus Machsor Vitry, Sefer ha-Oreh, Pardes und anderen Werken, besonders Halachoth gedoloth und Siddur R. Amram, bekannt wäre. Aber ein Werk aus der Schule Raschis verdient veröffentlicht zu werden, selbst wenn es nur wenig neues bietet.« Zu dieser Bemerkung ist auch in bezug auf das 2. Heft nichts mehr hinzuzufügen als die Konstatierung, daß der aus den anderen der Schule Raschis gehörenden Werken bekannte Inhalt im Siddur zuweilen in abweichender Textgestalt vorliegt, so daß aus ihm neben dem wenigen Neuen auch manches für Geschichte und Kritik des Textes jener Werke gewonnen werden kann. Damit soll aber keineswegs gesagt werden, daß der abweichende Text des Siddur immer der richtigere ist. Richtig ist vielmehr, daß die aus der Schule Raschis stammenden Werke, die alle aus denselben Quellen geschöpft und dieselben Autoritäten zitieren, sich gegenseitig ergänzen und berichtigen.

Diese Gemeinsamkeit der Quellen und gegenseitige Abhängigkeit des Inhalts machen es unmöglich, über das Verhältnis dieser Schriften zu einander etwas Sicheres zu behaupten[2]). Wenn aber Buber als selbstverständlich annimmt, daß Pardes und Machsor Vitry den Siddur Raschis benützt haben, so ist dies eine Voraussetzung, für die auch nicht der geringste Anhaltspunkt vorhanden ist, besonders wenn man berücksichtigt, daß Machsor Vitry und Pardes viele spätere Zusätze enthalten.

Der Siddur ist nach 3 Handschriften ediert: 1. Ms. Parma N. 858; 2. Ms. Luzatto-Halberstam, jetzt im Jews' College-London; 3. Ms. München N. 28/5. Der Text ist der des ms. Parma, ergänzt und berichtigt nach den anderen 2 mss.

Levi. Nach Handschriften ediert und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Dr. V. Aptowitzer. Bd. I, Heft 1, Berlin 1912, Bd. I, Heft 2 und Bd. II, Heft 1, Berlin 1913. [Schriften des Vereins Mekize Nirdamim, 3. Folge, NN. 13, 17, 18.]

[1]) Monatsschrift 1912 S. 318.

[2]) Vgl. Aptowitzer, Monatsschrift 1912, S. 315 f.

Den Text begleiten Fußnoten, enthaltend Quellen- und Parallelennachweise, in der bekannten breitspurigen Weise Bubers. Da der Text wenig Neues bietet, so ist auch in den Anmerkungen das meiste aus den Anmerkungen Bubers zu Sefer ha-Oreh und Hurwitz' zu Machsor Vitry bekannt.

Dem vorliegenden zweiten Heft ist eine ausführliche Einleitung zum Siddur beigegeben. Sie handelt in 14 Abschnitten über: 1. Das Verhältnis des Siddur zu Raschi; 2. Verzeichnis der Stellen im Siddur, in denen Raschi als רבי oder רביעו schlechtweg bezeichnet wird; 3. Autoren, die den Siddur zitieren; 4. Alfabetisches Verzeichnis der im Siddur angeführten Gaonim und alten Lehrer; 5. Verzeichnis der im Siddur erwähnten Schriften; 6. Die Quellen, aus denen der Redaktor geschöpft hat; 7. Responsen Raschis; 8. Verzeichnis der Erklärungen talmudischer Stellen; 9. Der Siddur und der Pardes; 10. Der Siddur und das Machsor Vitry; 11—13. Beschreibung der Handschriften; 14. Verzeichnis der Fremdwörter.

Auch die Einleitung bietet nicht viel Neues, da der größere Teil ihres Inhaltes in Bubers Einleitung zum Sefer ha-Oreh[1]) enthalten ist und vieles andere aus Hurwitz' Einleitung zu Machsor Vitry bekannt ist. Buber selbst hätte, wenn es ihm gegönnt gewesen wäre, seiner Arbeit die letzte Feilung zu geben, vielleicht manches ganz weggelassen oder erheblich gekürzt; Freimann stand dieses Recht gewiß nicht zu, oder er hat aus Pietät gegen Buber von dessen Material nichts wegstreichen wollen.

Freimann hat Bubers Material geordnet und für den Druck vorbereitet, hie und da auch ergänzt. Bubers Noten reichten bis S. 281, Nr. 582; von da bis zum Ende des Siddur hat Freimann die Anmerkungen geschrieben.

Mit dem Siddur ist das sechste[2]) Sammelwerk aus der Schule

[1]) SS. 66—88, 154 ff.

[2]) Mir scheint es sicher, daß der Verfasser des Ma'asse ha-Geonim zum Kreise der Schüler Raschis gehört und wenigstens eine Zeit lang in Frankreich gelebt hat. Vgl. Monatsschrift 1912, S. 316 f. und Epsteins Einleitung S. XIII und S. XXI v. רבי. Dafür spricht auch

Raschis veröffentlicht worden. Fehlt nur noch der Issur we-Hetter, den der Verein Mekize Nirdamim gewiß auch herausgeben wird. Wahrscheinlich aber erst nach Abschluß der Edition des Sefer Rabiah, die noch einige Jahre in Anspruch nehmen wird, da die bis jetzt in zwei Lieferungen veröffentlichten 35 Bogen nicht ganz den dritten Teil des ganzen Werkes ausmachen, zu dem noch eine umfangreiche Einleitung hinzukommen wird.

In richtigem Verhältnis zur Größe des Umfanges steht die Bedeutsamkeit des Inhaltes des Sefer Rabiah. Es ist die Hauptquelle der Halacha, die seit dem 13. Jahrhundert bis zur Abfassung des Schulchan aruch und noch später ausgebaut wurde. Die in hervorragender Weise maßgebenden Dezisoren dieses großen Zeitabschnittes: Isaak Or Sarua, Meïr aus Rothenburg, Ascher ben Jechiel, Mordechai, Hagahoth Maimunioth, der Verfasser der Turim u. a. schöpften aus dem Sefer Rabiah, das sie oft ausdrücklich als Quelle angeben, aber vielleicht noch öfter ohne Nennung abschreiben.

Diese zahlreichen Zitate und Exzerpte aus dem Werke tun aber der Wichtigkeit der Herausgabe des Werkes selbst nicht im geringsten Abbruch. Für jene Dezisoren bestand das Hauptinteresse am Sefer Rabiah in dem Resultat für die religiöse Praxis; was nicht unmittelbar einen solchen Gewinn lieferte: der Aufbau, die Diskussion, die Entwicklung, der Aufstieg zum Ziele hat sie wenig interessiert, noch weniger die Erklärungen und Abhandlungen, die nicht das religiöse Leben tangieren. So enthalten die namentlichen Anführungen und stillschweigenden Auszüge aus dem Sefer Rabiah in den Schriften der Dezisoren wohl den größten Teil der halachischen Entscheidungen des R. Eliëser ben Joël, aber äußerst Weniges vom Inhalt seines Werkes, seinen Erklärungen, seinen toßafistischen Bemerkungen, seinen novellistischen Abhandlungen und seinen Responsen.

---

die Tatsache, daß im Rokeach das Ma'asse ha-Geonim einmal unter dem Namen מנהג רבינו שלמה angefürt wird. Vgl. Rokeach Nr. 418 mit M. ha- Geonim, S. 5 und 6 und Epsteins Einleitung, S IX.

Und auch das, was vom Sefer Rabiah aus Zitaten in anderen Schriften bekannt ist, wird erst durch den Zusammenhang im Werke ins rechte Licht gesetzt, zuweilen auch ins richtige Licht, da die Zitate nicht selten ungenau sind oder auch einen mit bewußter Absicht, wenn auch bona fide, geänderten Text[1]) wiedergeben. Je größer aber das Ansehen eines Autors ist, von desto schwereren Folgen kann eine Ungenauigkeit in der Wiedergabe seiner Worte begleitet sein. In der Tat hätte manche auf der Autorität des Rabiah beruhende Satzung des Schulchan aruch anders gelautet, wenn die Verfasser die Ansicht des Rabiah aus seinem Werke selbst und nicht aus Sekundärquellen erfahren hätten[2]).

Dies gilt nicht bloß inbezug auf die Halacha. Auch auf historischem und literarhistorischem Gebiet wird durch den Text des Sefer Rabiah vieles von dem berichtigt werden können, was auf Grund der aus ihm schöpfenden Werke geschrieben wurde. Da sehr zahlreiche Stellen und ganze Abhandlungen in diesen Werken mehr oder weniger wörtliche Exzerpte aus dem Sefer Rabiah sind, ohne als solche bezeichnet oder erkannt zu werden, so mußten die aus solchen Stellen gezogenen Daten und Schlüsse notwendig zu einer Verschiebung der Personen — und Zeitverhältnisse führen. Ja selbst das, was aus der Benützung des handschriftlichen Sefer Rabiah gewonnen wurde, besonders die Daten in Groß' Biographie des R. Eliëser ben Joël und die Mitteilungen Joël Müllers in seinem Mafteach zu den Responsen der Gaonim und an anderer Stelle, wird durch den gedruckten Text vielfache Berichtigung erfahren[3]).

Der Wert des Sefer Rabiah erschöpft sich aber nicht in dem, was es Eigenes bietet. Es ist auch dadurch wertvoll, daß es viel

[1]) Vgl. z. B. die Anmerkungen zu Nr. 193, Bd. I, S. 221—224.

[2]) Vgl. z. B. Bd. I, S. 376, Anm. 1, S. 439, Anm. 24, 445, Anm. 28.

[3]) Vgl. z. B. für Groß, Bd. I, S. 428, Anm. 6 und S. 463, Anm. 24. Für Müller, Bd. I, S. 224 f. das Responsum R. Tams mit dem von Müller mitgeteilten Text desselben Responsums in Ha-Choker I, S. 46, Nr. 16, ferner Bd. I, S. 355, Anm. 5.

literarisches Gut älterer Autoren und der Gaonim, das aus anderen Quellen nicht bekannt ist, erhalten hat. So von R. Chananel, R. Isak ben Ascher, R. Samuel ben Natronai, R. Samuel ben Meir, R. Tam, R. Isak ben Mordechai, R. Isak ben Samuel, R. Eliëser ben Samuel, R. Efraim ben Isak aus Regensburg, R. Juda ben Kalonymos — Verfasser des Sefer יחוסי תנאים ואמוראים — R. Eliëser ben Jehuda, R. Simcha aus Speier und vielen anderen Größen, ersten und zweiten Grades.

Groß ist der Gewinn aus dem Sefer Rabiah für die Kritik der rabbinischen Texte. In erster Reihe natürlich des der beiden Talmude, besonders des Jeruschalmi, dann auch des der übrigen talmudischen, der gaonäischen und andern mittelalterlichen Werke. Dieser Gewinn ist der ungemein großen Belesenheit des Verfassers zu verdanken. Eliëser ben Joël war nicht bloß ein geistreicher Erklärer und scharfsinniger Toßafist, sondern auch ein souveräner Beherrscher des gesamten zu seiner Zeit vorhandenen rabbinischen Schrifttums.

So ist die Herausgabe des Sefer Rabiah nicht bloß für die Talmudisten und Halachisten von Bedeutung, sondern auch für Geschichte und Kritik der Halacha, für die Historiker und Literarhistoriker wichtig[1]).

Der bis jetzt edierte Teil des Werkes enthält die Traktate Berachoth, Niddah, Sabbath, Erubin und den Anfang von Peßachim mit zahlreichen Responsen und größeren Abhandlungen. Berachoth mit den dazu gehörenden Responsen war schon früher von Dembitzer herausgegeben worden. Trotzdem mußte dieser Teil nochmals ediert werden. Nicht nur deshalb, damit das Werk in einheitlicher Ausgabe vorliegen soll, sondern besonders aus dem Grunde, weil Dembitzers Text arg vernachlässigt ist. Dembitzer stand nur eine einzige Handschrift zur Verfügung, und seinerseits hat er der Textgestaltung geringes Interesse zugewandt. Er hat schwere Fehler der Kopisten, die zuweilen von

[1]) Zur Würdigung des Sefer Rabiah vgl. noch Blaus Anzeige in Magyar Zsido Szemle 1914, S. 62ff.

komischer Wirkung sind[1]), ohne jede Bemerkung stehen gelassen und zum Teil selbst durch ungenaues Kopieren vermehrt. Oft hat er sich auch willkürliche und stillschweigende Änderungen, Zusätze und Weglassungen erlaubt.

Der neue Herausgeber benützte zwei Handschriften: das auch von Dembitzer benützte ms. Halberstam Nr. 239, jetzt im Jews' College, Catalog Hirschfeld Nr. 115, und ms. Oxford Nr. 637. Ms. Halberstam bildet die Grundlage des Textes, der nach ms. Oxford ergänzt und berichtigt wurde. Ursprünglich hatte der Herausgeber die Absicht, noch andere 3 Handschriften zu benützen, was auch für einen Teil von Berachoth geschah; da aber diese Probe teils ihre gänzliche Überflüssigkeit, teils ihre Wertlosigkeit gezeigt, mußte von einer weiteren Benützung dieser Handschriften, die keinen Gewinn gebracht und nur Zeitverlust und Vermehrung der Kosten verursacht hätte, abgesehen werden.

Als wichtiges Hilfsmittel für die Diorthose des Textes erwiesen sich die zahlreichen Anführungen und Entlehnungen in den Sekundärquellen, besonders im Or Sarua, dessen Verfasser nicht bloß in der Wiedergabe der Texte der genaueste und treueste ist, sondern auch mündliche Traditionen seines Lehrers, des Rabiah, mitteilt. Ganz besonders wichtig in der Beziehung ist das handschriftliche Werk אסופות, das fast auf jeder Seite das Sefer Rabiah zitiert. Dazu kommen die Quellen und Parallelen. Wo all diese Hilfsmittel versagen, erhalten Kritik und Erwägung das Wort. Jede Änderung des handschriftlichen Textes, selbst die geringfügigste, ist durch die üblichen Zeichen markiert und in den Anmerkungen quellenmäßig belegt und, mit Ausnahme der selbstverständlichen, begründet.

Neben der Sorgfalt bei der Textgestaltung war es eine Hauptaufgabe des Herausgebers, die Quellen aufzudecken, Parallelen anzuführen, die unzähligen Verweisungen und Anspielungen zu identifizieren und auf die Abweichungen von den bekannten Texten

[1]) Vgl. z. B. ed. Dembitzer, 40a, Zeile 1, = ed. Aptowitzer, Bd. I, S. 130, Z. 10.

aufmerksam zu machen. Außerdem wird jedesmal auf die Autoren verwiesen, die die betreffende Stelle anführen oder benützt haben, wobei dort, wo die Verhältnisse gegeben sind, die verschiedenen Auffassungen inbezug auf Stellen des Sefer Rabiah diskutiert werden. Schwierige Textstellen werden erklärt und auffallende Äußerungen des Verfassers hervorgehoben, für welche wohl Erklärung gesucht und versucht wird, aber keine Rettung unter allen Umständen. Der Herausgeber ist gewiß von Verehrung und Liebe für seinen Autor erfüllt, aber diese Liebe hat ihn nicht geblendet, um bei seinem Liebling Unfehlbarkeit vorauszusetzen. Die Anmerkungen sind in gedrängter Kürze geschrieben. Alles in allem, der Herausgeber hat nicht, wie es sonst bei Herausgebern halachischer Werke häufig Gewohnheit ist, den Text zum Substrat seiner eigenen Gelehrsamkeit gemacht, sondern sein bestes Wissen und Können in den Dienst des Textes gestellt.

Soweit darf ich über die Arbeit des Herausgebers berichten. Wie er seiner Aufgabe sich entledigt hat, darüber meinerseits zu urteilen, wäre bei der intimen Freundschaft, die zwischen mir und Aptowitzer besteht, nicht ganz am Platze. Die Kritiker haben jetzt das Wort. Jedoch das eine darf ich noch trotz dieser Freundschaft bemerken, daß in den Anmerkungen manches zu berichtigen und zu ergänzen ist, was der Herausgeber in einem Nachtrag, der vielleicht schon einem der nächsten Hefte angeschlossen werden wird, zu tun gedenkt und hofft, zum Teil aber schon hier in den Einzelbemerkungen geschehen wird.

Von Übersetzungen ist die Fortsetzung der im Verlag von H. Itzkowski erscheinenden Mischnaübersetzung hervorzuheben. Mir liegt ein Teil der Übersetzung der fünften Ordnung vor[1]), enthaltend Sebachim, Menachoth, Chullin und Bechoroth. Übersetzt von Rabb. Dr. J. Cohn.

---

[1]) משניות. Mischnaiot, hebräischer Text mit Punktation nebst deutscher Übersetzung und Erklärung. Teil V — Seder Kodaschim. Von Rabb. Dr. J. Cohn-Rawitsch. Berlin 1910—1914. 9 Lfng., 240 S. 8°. Druck und Verlag von K. Itzkowski.

Über die Übersetzung und den ausführlichen Kommentar ist wenig zu sagen, sie können beide mit einem Wort charakterisiert werden: vorzüglich. Auch die Vokalisation des hebräischen Textes muß ich als gut bezeichnen, wiewohl ich prinzipiell jede Vokalisierung rabbinischer Texte für unzulässig halte[1]). Aber für rein hebräische Texte gibt es wenigstens ein festes Vokalisationssystem, wenn auch bei ihnen die Fixierung mancher subjektiver oder unrichtiger Lesung unvermeidlich ist.

Von Guttmanns großer Arbeit, dem »Schlüssel zum Talmud[2])«, sind weitere 6 Hefte erschienen: Heft 6 und 7 zum Abschluß des ersten Bandes, enthaltend die Artikel אדמדם — אגרונימוס, und 4 Hefte des II. Bandes, אדמה — Mitte איוב. Zu dem, was ich schon zweimal in dieser Monatsschrift[3]) über diese großangelegte Enzyklopädie geschrieben habe, habe ich jetzt nur hinzuzufügen, daß auch in den vorliegenden Heften sich das Bestreben des Verfassers zeigt, sein Werk immer mehr zu vervollkommnen, daß in ihnen tatsächlich ein großer Fortschritt sowohl inbezug auf die Vollständigkeit der Materialiensammlung wie in der Gruppierung und Verteilung des Stoffes zu bemerken ist. Daß der Verfasser dabei meine Anregungen berücksichtigt hat, ist mir eine Genugtuung. Das eine habe ich zu bemängeln, daß Guttmann noch immer eine große Vorliebe für den Jalkut zeigt, und daß er sich die Zeit und die Mühe erspart, die Quellen des Jalkut aufzusuchen. So bestehen meine Einzelbemerkungen zu den neuen Heften hauptsächlich in dem Nachweis der Quellen in den zahlreichen Fällen, wo Guttmann den Jalkut anführt. Es gibt schon manche moderne Autoren, die aus Faulheit, oder — wenn man sich gerade euphemistisch ausdrücken will — Bequemlichkeit, ihre Agada-

[1]) Vgl. die Ausführungen gegen Schluß dieses Berichtes.

[2]) מפתח התלמוד. Clavis Talmudis sive Encyclopaedia rerum, quae in Mischna, utroque Talmude, Tosifta, Mechilta, Sifra, Sifre talmudicisque libris occurrunt, alphabetico ordine disposita. Auctore Prof. Dr. Michael Guttmann. Budapest. Verlag des Verfassers. Druck von M. Kohn, Waitzen 1910—1914.

[3]) 1908, S. 446—448, 1910, S. 172 f.

»kenntnisse« einzig und allein aus dem Jalkut schöpfen. Für diese Jalkutisten ist der Jalkut der einzige thesaurus totius agadae; die eigentlichen Quellenwerke existieren für sie nicht. Guttmann aber, der soviel aus den ersten Quellen schöpft, kann man seinen Jalkutismus nicht leicht verzeihen. Die Forderung eines korrekteren Druckes muß leider wiederholt werden. Gerade bei einem Nachschlagewerk für jederman muß auf die Korrektheit des Textes die größte Sorgfalt verwendet werden. Und wenn dies in Waitzen nicht zu erreichen ist, so muß der Drucker nicht gerade M. Kohn heißen. Gewiß wird ein besserer Druck das Werk verteuern, aber die Interessenten werden sich gern eine kleine Preissteigerung gefallen lassen, wenn sie dafür fehlerfreie Texte bekommen. Und auch Herr M. Kohn wird für besseres Geld und bösere Worte sich zu anständiger Leistung aufraffen können. Ja, auch Drucker müssen zuweilen sich manches sagen lassen; sie gehören mit zur Wissenschaft.

Von Ratners Variantensammlung zum Jeruschalmi[1]) liegen 3 neue Hefte vor: Rosch ha-Schanah und Sukkah, Megillah, Bezah und Ta'anith. Ich kann auch jetzt Ratners Arbeitsmethode nicht loben, wiewohl ich mein Urteil über die Sammlung zu Peßachim[2]) für die vorliegenden Hefte nicht in seiner ganzen Schärfe wiederholen würde. Es zeigt sich in ihnen ein Schritt zum Besseren, aber nur ein ganz kleiner Schritt, ein Schrittchen.

Charakteristisch für seine Unzuverlässigkeit ist seine Polemik gegen meine These, betreffend die unechten Jeruschalmizitate[3]), der er in einem Nachtrag zu Bezah und Ta'anith mehrere Seiten[4]) widmet. Diese Polemik besteht darin, daß er meine Argumente und ihm sonst unbequeme Tatsachen verschweigt, mir Behauptungen

---

[1]) אהבת ציון וירושלים. Ahawath Zion we-Jeruscholaim. Varianten und Ergänzungen des Textes des jerusalemischen Talmuds, nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten ediert, mit Noten und Erläuterungen versehen. Von B. Ratner. Wilna, 1911–1913.

[2]) Monatsschrift 1910, S. 161 ff.

[3]) Monatsschrift 1911, S. 419—425.

[4]) S. 115—121.

andichtet, an die ich niemals gedacht, gegen die er dann leicht polemisieren kann, da ja ich selbst sie entschieden bekämpfen würde. In einem Punkt habe ich schon an anderer Stelle ohne Polemik, bloß durch Darstellung des Sachverhaltes, Ratners Vorgehen in dieser seiner »Polemik« gekennzeichnet[1]). Hier will ich einen andern Punkt, seinen Hauptschluß, kurz beleuchten.

In meinem Aufsatz in der Monatsschrift habe ich die Tatsache hervorgehoben, daß viele in unseren Texten nicht vorhandene Jeruschalmizitate »ausdrücklich« aus dem jerusalemischen Talmud, oft auch mit Angabe von Traktat und Abschnitt angeführt werden. Ich formulierte dann meine These wie folgt: »Es hat ein Sammelwerk gegeben, dessen Grundstock ein Jeruschalmitext bildete, der einerseits formell oft gekürzt und andererseits inhaltlich von zahlreichen Zusätzen aus dem Babli und anderen agadischen und halachischen Schriften, besonders der gaonäischen Literatur, durchsetzt war«. Dasselbe wiederholte ich kurz in meinen Glossen zum Rabiah, Bd. I, S. 9, Anm. 17: »שלפני הכתי אשכנז וצרפת הראשונים היה ירושלמי אשר נקבצו ובאו לתוכו הוספות הרבה. Ich sagte also beidemal mit schärfster Deutlichkeit, daß die alten Autoren, die die unechten Jeruschalmizitate aus dem Jeruschalmi anführen, oft Traktat und Abschnitt angeben, daß daher ihnen ein mit Zusätzen versehener Jeruschalmi vorgelegen hat. Ratner aber, der auch meinen Aufsatz in der Monatsschrift kennt[2]), führt als ersten Einwand gegen meine These folgendes aus: »Rabiah, Or Sarua, Mordechai, Hagahot Maimunioth und Aguddah zitieren das erwähnte Zitat aus dem Jeruschalmi Abschnitt ha-Roëh in Berachoth und im Abschnitt המביא כדי יין in Bezah. So haben sie es ja sicher vor sich gehabt; denn ohne diese Voraussetzung, wie ist es möglich, unsere Lehrer, die oben erwähnt sind, zu Lügnern zu machen[3])?«

---

[1]) Vgl. Rabiah, ed. Aptowitzer, II, S. 54, Anm. 22 u. 23.

[2]) Er zitiert ihn in demselben Heft zu Bezah und Ta'anith, S. 82 und S. 112.

[3]) »ואני אין אני יודה לדבריו מכמה טעמים. א) הראב״ה והאו״ז והמרדכי והג״מ מביאים את המאמר הנ״ל מירושלמי ומציינים המקומות

Am Schlusse meines Aufsatzes in der Monatsschrift schrieb ich: »Eine Anzahl unechter Jeruschalmistellen, besonders bei spanischen Gelehrten, erklärt sich aus der Tatsache, daß viele Autoren den Jeruschalmi nur aus Sekundärquellen, besonders aus dem Kommentar des R. Chananel anführen, und daher nicht immer erkennen konnten, wo der Jeruschalmi aufhört und die Quelle beginnt«. Dies gibt nun Ratner so wieder: Wichtig ist es, daß R. Chananel bei ihm (bei Aptowitzer) in Verdacht steht[1]).«

Die Beurteilung einer solchen polemischen Methode überlasse ich den Lesern dieser Monatsschrift[2]), meine These selbst braucht gegen so beschaffene Angriffe nicht verteidigt zu werden[3]). —

בירושלמי פרק הרואה בברכות ופרק המביא כדי יין בביצה, ובודאי היה זה לפניהם שם ושם, שאם לא כן איך נעשה את רבותינו הנ"ל למשקרים?«

[1]) S. 120 oben: והעיקר רבינו חננאל מוטל לפניו בחשד.

[2]) Ich habe Ratner wegen seines Vorgehens zur Rede gestellt, worauf er mir in einem langen Schreiben vom 6. Tischri 5674 die Antwort — schuldig blieb.

[3]) Ich kann ohne weiteres zugeben, daß sie für die eine oder andere der zahlreichen in meinen Anmerkungen zum Rabiah behandelten Stellen nicht ganz sicher sein mag; meine These als ganzes wird von solchen Einzelheiten nicht berührt.

(Fortsetzung folgt.)

R. Mazliach Gaon.

Ein Beitrag zur Geschichte des Aruch.

Von **J. N. Epstein.**

Rab Mazliach Ibn Bazek aus Sizilien, der Schüler des Rab Hai Gaon war, verfaßte einen Kommentar zur Mischna, den R. Nathan im Aruch benutzte. Letzterer führt die Erklärungen R. Mazliach's zur Mischna — aber nur zur Mischna — s. v. מלבן, כחל, טלה, אמפליא, אמפולי und מתי an. Ferner ist er in Glossen im Aruch s. v. אבלת (MS. Halberstam, Kohut) u. s. v. מחק[1]) zitiert. Fälschlich aber wird R. Nathan als Schüler des R. Mazliach betrachtet (Rapoport, Kohut u. a.). Das fußt auf vox אנפקינון: ואני למדתי מפי ר' מצליח שמשחיר את השיער; aber dieser ganze Satz fehlt in MS. Wien, Leiden und Breslau (Kohut), ist daher zweifellos — Glosse. Ein Glossator des Aruch konnte aber noch weniger Schüler des R. Mazliach Ibn Bazek gewesen sein. Wer nun jener R. Mazliach ist, darüber geben uns die Handschriften Hab.[2]) und Br., zum Teil auch die Ed. pr. Aufschluß.

Das MS. Hab. (bei Kohut) hat auch s. v. גבתא: ואני למדתי מפי ר' מצליח גובתא רב אסר ושמואל שרי פ' גובתא כו' והכי מסתברא, ferner s. v. מגג: וכן למדתי ממנו ז"ל **ואני מבורך** למדתי לפני ר' מצליח ז"ל מגגי (l. מגני) ופי' לו (l. לי) מי"ג גגות כו'. Wir sehen nun, daß מבורך sich als Schüler »R. Mazliach's« ausgibt und in seinem Namen tradiert; kein Zweifel daher, daß auch die gleichlautende Stelle in der ed. pr. (und den späteren Editionen) s. v. אנפקינון von R. Meborrach herrührt. Die ed. pr. hat ja auch sonst die

---

[1]) Siehe J. N. Epstein, der Gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohorot, Berlin 1915, S. 113—114, 12—13, 55 und 112. Statt »Schebuot«, das. 114, Z. 8 l.: »Kilaim«.

[2]) Hab. = Halberstam, Br. = Breslau, G. = Geiger (Lehranstalt).

Glossen »Meborrachs« benutzt; s. v. אונום: וכן שמעתי אני מבורך ז״ל וכו׳ מיבי ר׳ משה הנפוסי (s. unten). Ebenso hat noch das Ms. Hab. s. v. מגדל: פ״א ששמעתי אני מבורך ראשו של למד וכו׳ (Kohut s. v.), wo in Ms. Geiger das פ״א כו׳ ganz fehlt, andere Ms. aber פ״א ראשו בו׳ haben. Von »Meborrach« rührt auch, was hier schon Kohut richtig bemerkte[1]), die Glosse s. v. מגמר in Ms. Hab. her. Sie lautet danach ואני שמעתי מר׳ מצליח: מעשנין את הבית ז״ל מחתה יושבת [על גבי] גחלים ונותנין עליה בשמים ועובר (עשן) בשביל כבוד ובל׳ ישמעאל וכו׳ ו״ט מחתה וכו׳, wo die andere Mss. und Edd. schon gekürzt haben (Auch Ms. Br.!).

Dieser מבורך war einer der ältesten Kopisten des Aruch, und aus seiner Kopie stammen die Mss. Hab., Br. und auch das gekürzte Ms. Geiger, zum Teil auch die ed. pr. (s. oben)[2]). Besonders aber, direkt aus seiner Kopie hergestellt, ist Ms. Br. (Kohut I, 152 und Einleitung LII). S. v. נר hat Br. am Rande: מצאתי כתוב בעתוך שהיתי מעתיק מימנו שאמר כך הסופר שכתבו ״ **ואני מבורך הסופר** יש בידי סברא ששמעתי מאיש ישמעאלי אמר בי סביבותינו אומה אחת וכו׳ וכו׳ (s. Kohut, Einl. das.; ich zitiere nach dem Ms.). Auch sonst sind hier Zusätze mit dem Namen מבורך vermerkt (s. Kohut a.a.O.): s. v. חליקופרי: ואני מבורך אמרתי טבעין כלומ׳ בעל צדקה, s. v. חמק Schluß: ואני מבורך אומ׳ שהן חולין מרוב צערן ביום ובלילה מחלין עצמן, s. v. חסף Schluß: ואני מבורך אומ׳ הני מילי בדרך בהום ואני מבורך שמעתי (Hab. fehlt in Hab.?) אמ׳ וכו׳) אמ׳ לו אני אתה בעל מקרא גדול לא אמ׳ א׳ מבעלי מקרא מצא לפני נוקים ראה בו בתוב (BM. 79a) השוכר חמור ומתה ובחצי הדרך אמ׳ רב׳ (דב׳ = דברים?) והטעין וכי לא לו היו יורי ביתי הקיץ, s. v. חשק Schluß: מפיבשת אחבשה לי החמור וארכב עליה מיד שתק[3]) טטרס, s. v. Schluß: ואני מבו׳ אמרתי מסננת היא עשויה כמו קערה ומנוקבת נקבים הרבה והיא של בשמים לסננות (!) בה דבר הלה ורפואות.

Der Kopist von Br. hat aber zuweilen die Glossen gekürzt. S. v.

---

[1]) ובלי ספק היא הוספת מבורך הסופר ע״י״ע מגמ׳ vgl. auch seine הערות ותקונים zu Bd. I, S. XV.

[2]) Aber sie fußt nicht auf dem Bresl. Ms., wie Kohut (Einleitung LIV) behauptet, s. unten.

[3]) s. Parchon 21d s. v. חמר, Toß. Jom Tob BM., V 4.

אונוס hat Br.: ויש מי ששמע[1]) מפי ר׳ משה נפוסי כי קורין לחמור אונוס (s. oben; fehlt ganz in G.), s. v. מגדל bloß: פ״א ראשו וכו׳ (s. oben); die Glosse s. v. מגמר im Namen Mazliachs hat er gekürzt in: וי״מ מחתה כו׳ (s. oben). Zuweilen hat er die Glossen ganz weggelassen, wie s. v. גבתא, אנפקינון und מגג. Dagegen hat er andere im Namen des R. Mazliach aufbewahrt. S. v. יון Schluß: ואני שמעתי מר׳ מצליח זצ״ל בורסיות ופי׳ (בודסיות ופי׳) לי רודסיות (דורסיות l.) שהן של בתים כי כך קורין בלשון ישמ׳ (ישראל) לבתים רודסיות (דור, סיות l., دُوَر Pl.) שהן ממהרין כי כך קורין לחיל (Pferd, حيل) בלשון פרסיסיא (פרסי סיא l., سِياه pers.); equus, Vul. II, 358[b]; s. v. כנר: ... כפרי של כנרת ואני שמעתי מפי ר׳ מצליח זקל זצל שפירש עלינו כי קלא דכינרא דמהני ליה לכל מאן דשמע קליה וזה העיקר, in den Drucken und Ms. G.: פי׳ אחר כי קלא וכו׳; s. v. נתן: פי׳ אחר ששמעתי מר׳ מצליח זצ״ל שפירש לנו למה נקרא שמו נתן רצוציתא (!) שהיה לו חלוק של שיער של פיים (עזים l.) ששורטין את בשרו כדי שיהא לו כפרה שהיה בעל תשובה וזה עיקר, wo wiederum Editionen und Ms. G.: פ״א למה קורין אותו נתן דצוציתא כו׳ haben.

מבורך ist ein Name, der in Nord-Afrika, und bes. in Aegypten sehr verbreitet war (s. Poznanski, II Nome Meborak, Riv. Isr. VII, 172 ff. und Nachtrag IX, 119). Auch ר׳ משה נפוסי, in dessen Namen Meborrach tradiert (s. v. אונוס s. oben), mußte wohl aus Nord-Afrika stammen. Denn נפוס, נפוסה, نفوسة ist das »Nefusa-Gebirge« in Tripolitanien, mit der gleichnamigen Stadt[2]) nach Jakut (IV, 800, III, 522) drei Tagemärsche von Tripolis, und Jakut bezeugt direkt, daß in der Stadt Gādū (جَادُو) im Nefusa-Gebirge »viele Juden« wohnten (II, 5). In einem Scheidebrief aus Fostat von 1124 erscheint ferner als Zeuge יצחק המלמד ביר׳ חיים נ׳ע׳ נפוסי י׳ו׳ב׳א׳ (Blau, die jüd. Ehescheidung, II, 99, vgl. Poznanski a. a. O.), wohl identisch mit ר׳ יצחק נט׳ רח׳ בן חיים נפוסי ז״ל, dem Adressaten eines arabischen Geschäftsbriefes, Ms.

---

[1]) Ed. pr. konnte also hier nicht aus Ms. Br. geschöpft haben.

[2]) s. Talmudical Fragments etc., by Schechter and Singer, Cambridge, 1896, S. 5, n. 6 und Poznanski, RÉJ. 65, 42 u. Riv. Isr. IX, 119.

Bodl. 2878, 129 (Cat. II 396); in einem ähnl. Briefe aus dem 12. Jh., Ms. Bodl. 2806, 24 (vgl. 2877, 31) wird ein Joseph al-Kohen al-Nafusi erwähnt (Cat. II, 222); ein Genisa-Fragment vom Babli Keritoth (Oxf. 2673, 8, Schechter und Singer a. a. O.) vom Jahre 1123 hat wiederum zum Kopisten einen יוסף קטן הסופרים בירי׳ שמואל בירי׳ אפרים נ״ע מהר נפוסה, und R. Binjamin aus Tudela fand in Neapel einen ר׳ יצחק מהר נפוס הדב ז״צל (Itinerary, ed. Adler, JQR. XVI, 465)[1]).

Da, in Afrika, wird daher wohl auch »R. Mazliach« zu suchen sein, und der ist kein anderer als — der Gaon von Fostat, R. Mazliach b. Salomo ha-Kohen, in den Jahren 1127—1138 (Poznanski, Babylonische Geonim, S. 102). Um diese Zeit hören wir von mehreren Personen in Fostat, die den Namen »Meborrach« tragen; in Betracht kommen hier besonders:

1) R. Meborrach b. Mose ha-Nagid, Enkel des Nagid R. Meb. b. Saadia (Poznanski, Il Nome Meborak, Riv. Isr. VII, 217, 36), der wohl identisch ist mit מבורך, Sohn des Nagid, der im Jahre 1453 Sel. (= 1142), zusammen mit seinen zwei Brüdern סעדיה und יהוסף, aus צוען an seinen Vater, den Nagid, schreibt (Ms. Oxf. 2876, 16, vgl. Poznanski 218, 40). Er ist vielleicht, wie Poznanski schon vermutete (das. 216, 29), mit dem Kopisten von Oxf. 2852, 12, eines מחזור zu שבועות, beendigt in Ramadan 563 A. H. (= 1168), der sich מבורך בירבי טשה ש״צ nennt, identisch.

2) R. Meborrach b. Nathan החבר (Poznanski, das. 174—76). Er wirkte in Fostat in den Jahren 1155—1187 (Datum der תקנה von Maimonides פאר הדור Nr. 152, קובץ Nr. 149), konnte daher sehr wohl vor 1138 Schüler des R. Mazliach Gaon gewesen sein.

Einer von diesen wird wohl unser מבורך sein.

Wir haben nun dadurch eine Reihe von Erklärungen des R. Mazliach Gaon, von dessen Gelehrsamkeit wir bis jetzt nichts wußten, gewonnen[2]), Erklärungen, die später dem Aruch einverleibt wurden.

---

[1]) Um das Jahr 1562 wird ein הר׳ יצחק ניפוסי ז״ל erwähnt (RGA. Samuel di Medina II, Nr. 51).

[2]) Vielleicht ist dieser Mazliach auch in den Glossen s. v. אכלת

Aber noch etwas: das Ms. Br. enthält sehr viele arabische »Glossen« (Worterklärungen), die in anderen Mss. fehlen. Sie stammen also wohl alle von R. Meborrach. Es sind:

1. s. v. הרויפא: בלשונינו (?) אנון אנה דאגנרסת, Berberisch?

2. s. v. הרני, nach מלבא שמה ובלע׳: (שנופר) והו בלשון אינון אל, l. נינופר אל, نينوفر, نيلوفر? ניטפר · ויש וכו׳

3. s. v. זן nach כלי ויין: ערבי רכאב בלשון ויש אומי׳ (vgl. ויש מי ששמע oben), »Steigbügel«.

4. s. v. ירקת nach שדה: חמיר אל קתאי״ה ישמעאל ובלשון, Löw 331.

4a. s. v. כמון nach יוסב: כמון אותו קורין ישמעאל וכן בלשון, كَمُون.

5. s. v. כביתא nach קרל ובלע: ששמו ממש כביתא ויש מפרש בלשון ישמעאל כסא, d. i. כביתא in Ket. 98a ist »Kleid«, كِسَاء.

5a. s. v. כס: כאס ישמעאל ובלשון אנפולא לעז בלשון פי׳, d. h. ampoule (אנפולא auch G.) »Blase«; arabisch كَأْس »Becher«.

6. s. v. כשר: . . ומערבין עליו כמה ממיני בשמים והוא אל כאן (l. באן) בלשון ישמעאל ועצי בשמים הן שמכשירין וכו׳ מפוטם כגון זה מברכינן עליה בורא עצי בשמים כגון אל גאליה וכדומה לה, بان, غالية.

7. s. v. לוף nach ובלשון ישמעאל אל קולקאס: ועליו רחבים ויש אומרים וכו׳ ורבינו דניאל פי׳ וכו׳ שעומד תחת הארץ · ירושלמי בכלל... das ובל׳ ישמעאל קלקאס in der Ed. unten, gehört also zur Glosse (s. Kohut).

8. s. v. למם Schluß: וכן בלשון ישמעאל אומ׳ יא לַמְּם, يَا *لَمْس.

9. s. v. לנך: והו אל רמח, وهو الرُمح.

---

und מתק (s. oben) gemeint. Wohl auch die Glosse in Ms. Br. s. v. כלכל: ואני שמעתי פי׳ ולעולם לא מסתברא סיד כדי לעשות כלכול כי יש מקומות שעושין צורת של סיד כדי לצחק בה הנערים והוא כמו מלה (מלח?), meint R. Mazliach. Nicht hierher jedoch gehört das Zitat bei R. Salomo Sireleyo Komm. zu j. Ber. 1a: פי׳ הגאון ר׳ מצליח ז״ל מ״ם הראשון כו׳ = Aruch s. v. מתי, das in allen Mss. enthalten ist.

10. s. v. לקט nach וכן קורין אותו בלשון ישמעאל: אלא בלקיטה, لُقَاط, لقاط.

11. s. v. פקיע: פקיע מדוורתא והי מטרקה והי . . מתל חבל מפתול מעלק פי אל עצאה מתל אל שראע אלדי אל מדוורתא והיא מטרקא והיא, in der Ed.: האכם יצפע בהא ' ופי' וכו' כמין חבל מפתיל תלוי במקל בגון הדצועה שב"ד מכין בה ופי' כו' wörtlich wie im RCH. Jom. 23a, vgl. R. Hai, RGA. Harkavy, Nr. 330 Schluß. Ms. G. hat bloß: והיא מטרקא ופי' וכו'!

12. s. v. פקועות nach ישמן: ובלשון ישמעאל חנטל, ebenso G., aber falsch חבטול. Löw 331—333.

13. s. v. פרגין, in der Ed.: ובל' עדבי בשבאש, im Ms. Br. aber: . . . והו אל בשבאש בלשון ישמעאל והוא, ebenso G.: והוא . . . אלבשבש בל' ישמ' ' והוא, also wohl Glosse.

14. s. v. פרגל[1] Schluß: והו אל פונגאד בלשון ישמעאל, فِرْجَار, »Zirkel«.

15. s. v. פרזדאות: וכן קורין בלשון ישמעאל שומר בן הדרך מרוד (?) ובל"ש' ישמ' קורין לשומר הדרך פרוואד (?) G.:

16. s. v. פרחא Br. und G.: ובלשון ישמעאל כפאר, كفار, Kapper.

17. s. v. צפורן: סובלוני ובלשון ישמעאל מעוקה . . ., G.: ' מעוקא . . . סובליני . . ., subolone, »großer spitzmeißel« (Löw, Festschrift Hoffmanns, 134); arab. مِعْزَقَة »Spaten«.

18. s. v. קדר: וכן בלשון ישמעאל כך קורין לרעי קַדֻּר, »Schmutz«, vgl. Geonica II, 323.

19. s. v. קתת: פי' מסגרותיו ובלשון ישמעאל חלק אל ספרה, حَلَق السُّفْرة »Ringe der Tischdecke«, wie auch RCh. Sab. 141b und 79b קטבליא (קורטובלא) mit ספרה erklärt; vgl. Maim. Kel. XVI, 4.

20. s. v. קלף 1, Br. und G.: ובלשון עדבי שמו גונן, جُنَّة, Pl. جُنَن, »Schild«.

21. s. v. קולפא, nach וראשו עב: ובלשון ישמעאל הי אל מקרעה, G.: ובל"ש' ישמ' אלמקרעא; dieser Zusatz fehlt in ed. pr., Ms.

Zakuto und Ms. Kohut, rührt wohl ebenfalls von unserem Meborrach her. مِقْرَعَة, »Peitsche«.

22. s. v. קומפליצאו של מלכות בלשון ישמעאל וזיר: קמים »Vezier«.

23. s. v. קן nach דבק שאמרו שמו בלשון ערבי רבק: מעיין לטעלה, دِبْق.

24. s. v. טוסתצולי ובלשון ערבי בעך מצטאר: קנבק, G.: יבלש' ערבי אלמסתאר, ital. mostacciuli »Pfefferkuchen« (Kohut), arab. كعك مُصْطَار »Most-Kuchen«.

25. s. v. והיינו קרקעותיהן וכך קורין בלשון ערבי לקרקע: קרקר (l. קרקדה), G.: קרקדה, ובלש' ערבי קורין לקרקע קרקרא, und Schluß der vox Br.: פירוש קרקעיתה וכן בלשון ערבי (nicht im G.), قَرْقَرَة, »ebener Grund«.

26. s. v. רמך nach ובלשון ערבי קורין לסוסה רמכה: בני הרמכים, G.: לפידה, رَمَكَة »Stute«.

27. s. v. רקע 2, Br.: והוא מתקרע מצד אחד וכן קורין בלשון ערבי: לטוליאה דקעה ותרגום נעלות וכו' רקעי חשוך בפרק וכו', G.: כך טולואים · בלש' ערבי קורין לטליאה רקע · ונעלות וכו'...; die ed. aber hat diesen Zusatz nach ורקעי חשוך: פי' לשון ישמעאל חתיכת בגד התפורה על הקרע שמו רוקעא. Es ist daher wohl spätere Glosse.

28. s. v. שבליל: פי' זרע תלתן וכן קורין בלשון ערבי לורע בזר, G.: ובלש' ערבין זרע בזר, بِزْر, »Samen«, als Erklärung zu בזרא.

29. s. v. . . . כי כן שמה שולנאי בלוטי' בעלת קבר שהיה: שולנאי, G.: השול גדול הרבה וכן קורין בלשון ישמעאל לאותו מקום כי שמה שולנאי בלו' בעלת קבר · השול שלה גדול מאד · וכן קורי' לאותו מקום בלש' ישמע', سَوْلَة, سَوْلَ.

30. s. v. שחן, ed.: פי' שחן משאוי בל' ישמעאל, Br.: פי' שיחנא (שיחנא · לש' ערבי משאוי · בלשון ערבי משאוי גדול · מלא משחון), G.: مَلَاء مَشْحُون, »aufgeladene Güter«, von شحن »beladen« (ein Schiff), شَحْنَة »Futterportion eines Tages«.

31. s. v. שע: . . . נו · תיסושו · ובלשון ערבי שוע · אל נפש ·

. . . או מכתבך · ובלש׳ ערבי שוע אלנפש: G. oben: טוי גוזל · נוז · נסיג · טוי גוזל · נוז נסיק, نَفَش, »gezupfte Wolle«, غزيل »gesponnen«, نسيج »gewebt«.

32. s. v. מלשון ושפית יתה · וקורין בלשון ערבי לעור ישף: לעור הדג (א)לספן, l. הדגיל ספן · سَفَن, »ein Glättemittel«.

33. s. v. תפית, ed.: פי׳ בלעז בדדא והיא של צמר שעושין (לבד) ששמו בל׳ ישמעאל לבד (feltro) מימנו פילט״רו, Br. aber: בלעז בדדא והוא בלשון ישמעאל ברדעה ויש מפרשין וכו׳ . . . برذعة, »Eselsattel«. In der Ed. und anderen Mss. ist . . . והיא של צמר, ebenso Glosse (wohl aus Aruch s. v. לבד) wie das והוא וכו׳ in Br.

Vgl. noch das oben aus der vox מגמר Angeführte.

Schon Kohut (Einl. VIII) bemerkte, daß in den Hss. mehr arabische Glossen vorkommen, hielt sie aber meist alle für einen Bestandteil des Originals[1]). Da aber die Zusätze des Prototypos von Br. fast in allen Ms. des Aruch Spuren hinterlassen haben, und da wiederum andererseits der Kopist von Br. Vieles von seiner Vorlage weggelassen oder gekürzt hat (s. oben), so rühren wohl auch andere arabische »Glossen« im Aruch, wenn sie nicht in allen Mss., besonders aber, wenn sie nur in Hab. (z. B. s. v. דר, Kohut III, 135) erhalten sind, — nicht von R. Nathan her, sondern von unserem R. Meborrach.

---

[1]) Nachzutragen ist noch hier: s. v. דרן Schluß: וכן בלשון ישמעאל קורין לתולעת דרן ebenso im Br.; fehlt in ed. pr. und Mss. Wien (A u. B), Wien-Seminar und G. دَرْن Dozy I 437—8, Al-Usul 280. Kohut III, 139 bemerkt hier richtig: ונראה שיד מבורך הסופר היתה שלטה בערך זה וכ״ה הסיום בכ״י ב״ר וכו׳, aber das arabische Wort ist, wie gesagt, gut belegt.

Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüchen Salomos, Esra, Nehemia und Chronik.

Von **S. Ochs.**

(Fortsetzung.)

4.

Im Jahre 1140 treffen wir IE. in Rom, wie er uns selbst am Anfange und am Schlusse des Koheleth-Kommentar mitteilt. Hier entwickelte er eine sehr reiche literarische Tätigkeit. Er schrieb hier seine ersten Kommentare, verfaßte ein grammatisches Lehrbuch und übersetzte die grammatischen Werke Chajjugs ins Hebräische.

Das erste Werk, das er dort verfaßte, ist der Koheleth-Kommentar, den er 1140 vollendete. Dem Kommentar geht eine kurze gereimte Einleitung voran, in der er den Wunsch ausspricht, der Ewige möge ihm seinen Lebensweg erleuchten, der bis dahin öde und düster war; er erzählt dabei, wie er seine spanische Heimat verlassen mußte und mit geängstigter Seele nach Rom eilte[1]). Darauf folgt eine prosaische Einleitung, in der er zuvörderst über die Bedeutung des Buches im Allgemeinen spricht und dann über das Streben der Seele nach Vollkommenheit. IE. meint, die Seele sei nur dazu heruntergesandt worden, um sich zu läutern und sich für das jenseitige ewige Leben vorzubereiten, und je mehr sie hier gelitten, desto größer werde ihre Freude dort sein. Ferner spricht er über die verschiedenen Wirkungen bei einer und derselben Ursache, je nach der Beschaffenheit des Wesens, auf welches sie wirkt, und zum Schluß

[1]) Die Ursache seiner Auswanderung aus Spanien ist unbekannt. Mit der Verfolgung der Juden seitens der Almohaden kann sie nicht zusammenhängen, da diese erst 1146 in Marokko und 1148 in Spanien begann. (S. Steinschneider in der Ztsch. f. M. u. Ph. 1180, Suppl., S. 68.)

sagt er, daß Salomo in diesem Werke nur habe darlegen wollen, daß alles vergänglich sei, was geschaffen ist; das einzige Wertvolle und Dauernde sei nur die Gottesfurcht, zu der man allein durch Vernunft und Wissen gelangen könne. Dieser Kommentar ist noch nicht so kurz gefaßt, wie seine späteren Kommentare. IE. macht hier grammatische und religionsphilosophische Exkurse. Kapitel 5, 1 spricht er von der Bedeutung des Gebets, wobei er die Bemerkung bringt, daß man keine Gebete verrichten dürfe, die man nicht verstehe. Dabei geht er zu einer scharfen Kritik der Piutim R. Eliëser ha-Kalirs über. Er tadelt an ihnen die rätselhaften und unverständlichen Ausdrücke, die grammatischen Fehler, die schlechten Reime und zuletzt die Verarbeitung von agadistischen Deutungen darin, erwähnt ferner einen Gelehrten aus Frankreich, dessen Gedichte er verspottet, und dann einen anderen Gelehrten, der aus den 2 Worten אבאר מלה ein Wort אברמל gemacht hat. Deren Piutim stellt er die Gebete des Gaon Saadja gegenüber, die von solchen Fehlern frei sind. Am Ende findet sich die Zeit-Angabe der Abfassung des Kommentar: והספר נשלם ... לחשבון היודעים תעודת שעשועים תשע מאות יש עם אלפים ארבעה also 1139·40 verfaßt.

Nach dem Koheleth-Kommentar übersetzte er 3 Werke des Jehuda Chajjugs[1]) aus dem Arabischen, und zwar:

1. Das Buch über die ruhenden Buchstaben oder hebr.: ספר אותיות הנוח.

2. Über Zeitwörter mit doppelten Buchstaben, hebr.: פעלי הכפל.

3. Über die Punktation, hebr.: ספר הנקוד. Die ersten beiden Werke hatte bereits vor IE. Moses Ibn Gikatilja übersetzt[2]).

[1] Ediert v. L. Dukes, Frankfurt a. M., 1844. Die Überschrift zum ersten Buche lautet: ספר אותיות הנוח חיבור ר׳ יהודה ב״ר דוד נ״ע המכונה חיוג, שתרגם אותו בלשון [עברי] מר׳ ר׳ אברהם בר מאיר י״ץ הידוע עזרא ממדינת קורטובה. Am Ende des zweiten Werkes heißt es: נשלם ספר אותיות הכפל אשר חבר ר׳ יהודה בן דוד נ״ע בלשון ערבי ואשר תרגמו בלשון הקדש הרב ר׳ אברהם בר׳ מאיר נ״ע עזרה ספרדי במדינת רום רבתי. Am Ende des dritten Werkes dasselbe ohne Angabe des Ortes

[2] Moses Ibn Gikatilla nennt in der Einleitung zu seiner Übersetzung den Isak, Sohn des Fürsten R. Salomo, für den er sie verfertigte. S.

Diese Übersetzung muß IE. gekannt haben, da er sie in der Einleitung zu Mosnajim anführt. Er hat diese Werke auf Wunsch der des Arabischen unkundigen Juden verfertigt. Hierdurch wurden die grammatischen Entdeckungen Chajjugs auch in den romanischen Ländern verbreitet, und damit haben sie viel zur Förderung der hebräischen Sprachwissenschaft beigetragen.

Unmittelbar darauf verfaßte er das grammatische Werk: Mosnajim (ed. W. Heidenheim, Offenbach, 1791). Über den Titel »Die Wage«[1]) sagt er im Einleitungsgedichte: »Dieses Buch soll Richter sein für das Maß der Konjugation, und darum hat es sein Verfasser Wage genannt«. Das Werk ist in Rom, nicht lange nach seiner Ankunft entstanden. Denn im Einleitungs-Gedicht spricht er von »Bedrängnissen«, die ihn gezwungen haben, seine Heimat zu verlassen und nach Rom auszuwandern. Da er aber darin seinen Koheleth-Kommentar (S. 12a, 13a) als bereits vollendet erwähnt, so ist es später als dieser entstanden. Er muß aber schon damals die Übersetzung der Werke Chajjugs vollendet gehabt haben, da er am Schlusse von Mosnajim auf ס׳ הכפל hinweist, wo man eine genaue Darstellung der doppellautigen Zeitwörter finde. Wäre dieses Werk noch nicht fertig gewesen, so ist kaum anzunehmen, daß er den nur des Hebräischen kundigen Leser darauf hingewiesen hätte. Auf die Übersetzung Gikatiljas ist die Verweisung schwerlich zu beziehen. Denn wäre diese Übersetzung in Italien vorhanden gewesen, so würde es IE. nicht für

שלשה ספרי דקדוק, herausgeg. v. Nutt (London, 1870), S. 1. 98. 120. Über das Verhältnis beider Übersetzungen zum Original s. Dernbourg, Opuscules et traites d'Aboulwalid, Paris, 1880, p. CXIX f; dazu vgl. die Einleitung v. J. Ibn Tibbon zu der hebr. Übersetzung des Rikma v. Ibn Ganach, ed. Goldberg, 1856, S. II.

[1]) IE. zitiert das Werk als ספר מאזנים in Gen.-Komm. 49,6; Lev.-Komm. 26, 8; Num.-Komm. 7, 3 und 7, 71; Deut.-Komm. 32, 6; Sefath Jether N. 155 u. im Safa berura 15a; als ס׳ מאזני הלשון in Job-Komm. 36, 32 und 37, 6. Der Titel מאזני לשון הקדש ist von Elia Levita, dem ersten Herausgeber (in der Sammlung דקדוקים Venedig, 1546, S. 195 bis 236) angenommen worden und von Heidenheim beibehalten; s. Bacher, IE. als Gr., S. 3, A. 7.

nötig gehalten haben, nochmals eine Übersetzung anzufertigen[1]). In der Einleitung zu Mosnajim zählt er zuerst 59 grammatische Termini auf, über welche seine Vorgänger ausführlich gehandelt haben. Hierauf folgt eine kurze Übersicht der grammatischen Literatur; er zählt die Autoren und ihre Werke auf und bemerkt zuletzt, daß er dieses Werk verfaßt habe, um die Grundlagen der Konjugationen anzugeben. Zuerst müsse er aber die eben aufgezählten Termini erklären, da ohne dies das Weitere unverständlich wäre.

Das eigentliche Werk beginnt mit einer kurzen Erklärung der grammatischen Termini, worauf eine ausführliche Erörterung derselben Termini mit Erläuterungen und Beispielen folgt. Den Konjugationen aber, für die dieses Buch von vorneherein bestimmt war, widmet er nur eine kurze Abhandlung (f. 49a—59b). Das ganze ist wenig systematisch geordnet. Eigentlich kann man es nicht als ein grammatisches Lehrbuch betrachten; es ist vielmehr eine Art terminologisches Wörterbuch der hebr. Grammatik. Bei der Bildung der Termini diente ihm die Einleitung Dunaschs zu seiner Kritik gegen Menachem als Vorbild[2]).

Aus derselben Zeit stammt der Kommentar zu den Klageliedern; denn auch hier spricht IE. im Einleitungsgedichte von der Gewalt der Bedränger, die ihn aus Spanien verjagte. Wahrscheinlich ist dieser Kommentar noch in Rom entstanden[3]).

Interessant ist seine Auffassung der haggadistischen Bibelexegese, von der er im Einleitungsgedichte spricht. Er meint dort, die Erklärungen der Talmudisten seien verschiedenartig; manche enthalten tiefe Geheimnisse, die nur symbolisch ausgedrückt werden konnten, andere wieder seien nur dazu gegeben, um die schwankenden Geister zu stärken und zu erbauen; daher ließen sich die sinngetreuen Erklärungen mit Wesen vergleichen, die Midraschim dagegen mit Gewändern, von denen manche zart

---

[1]) s. Bacher, IE. als Gr., S. 5.

[2]) ed. Filipowski, London, 1855, Einl., S. 6.

[3]) Graetz, VI, 440; ZDMG. LVII, 426; Rosin, Monatsschrift 42, S. 25.

wie Seide, andere wieder grob wie Säcke seien; die sachliche und sinngetreue Exegese sei aber das wichtigste, wie schon die Talmudisten im Grundsatz מקרא כפשוטו bestätigen[1]).

Dieser Kommentar ist schon anders angelegt, als der zu Koheleth, und zwar schied IE. darin die grammatischen Erläuterungen von den sachlichen. Den exegetischen Teil nennt er פרוש הטעמים.

Um dieselbe Zeit verfaßte er wahrscheinlich auch die beiden Kommentare zu Esther I Rec. (ed. Amsterdam, 1727) und zum HL (ed. Mathews, Oxford, 1854). In der Einleitung zu diesem Esther-Kommentar beschäftigt er sich mit der Frage, warum in diesem Buche der Gottesname nicht erwähnt werde. Diese Frage glaubt er dadurch lösen zu können, daß er annimmt, Mordechai hätte das Buch geschrieben, und habe, da es bald darauf ins Persische übersetzt werden sollte, den Gottesnamen nicht anführen wollen. Er wußte, daß die Perser ihn bei der Übersetzung streichen und die Namen ihrer Götter dafür setzen würden.

Den Kommentar zum HL. widmete er einem Schüler Benjamin Zaïr; dieser Benjamin kommt auch sonst bei IE. vor (R. I, N. 58, V. 153). Wahrscheinlich ist es derselbe, dem er nach Berliners Mitteilung[2]) seinen Job-Kommentar widmete, und zwar heißt er dort לבנימין ילוד חכמה בנו יואב אבי מטרה. Nach Zunz[3]) ist dieser Benjamin ein Sohn des bei Benjamin von Tudela vorkommenden R. Joab, Sohnes R. Salomos, welcher ein Sohn R. Abrahams sein könnte, dessen Bruder, R. Nathan von Rom, der Verfasser des Aruch, gewesen ist. Wäre nun wieder

---

[1]) Über seine Stellungnahme zu den Midraschim vgl. besonders die beiden Rezensionen seiner Einleitung zum Pent.-Komm. zum gangb. R. I, N. 15, V. 276; zum fragm. bei Friedländer: IE. literature IV, hebr. Anhang, S. 1—5) dann Gen. 39, 11: 40, 8: 46. 23: Ex. 25, 5; Lev. 1. 4; 7, 20; 9, 13; Safa ber. Einl., 4b—8a; Einl. z. Dan. Komm., ed. Mathews; Kurzer Ex. Komm. 19, 17 u. zahlreiche andere Stellen.

[2]) Magazin I, S. 111 ff. aus Cod. Vat. 84; s. Friedländer IE. lit. IV, 211 f: R. I, N. 10.

[3]) bei Asher in dessen Itinerary of Benjamin of Tudela, engl. T., S. 19.

dieser Benjamin mit dem im Gedichte R. I, N. 58 und vor dem Job-Kommentar vorkommenden identisch, so wäre hiermit erwiesen, daß das Gedicht nicht in Salerno, wie Graetz[1]) annimmt, entstanden ist, sondern an demselben Orte, an dem diese beiden Kommentare geschrieben wurden, und zwar in Rom, verfaßt sein muß. Der Kommentar zum HL. besteht aus 3 Teilen; zuerst einem lexikalisch-grammatischen Teil; darauf folgt die Deutung des Hohenliedes als eines Zwiegesprächs zwischen zwei Liebenden, und schließlich die herkömmliche Auffassung, nach der es als Zwiegespräch zwischen Gott und der Gemeinde Israels zu erklären ist.

Das letzte in Rom verfaßte Werk ist der Job-Kommentar, den IE., wie schon bemerkt, einem Benjamin ben Joab Abi-Matra widmete. In der Einleitung gibt er Rom als Abfassungsort an[2]). Nach einer Mitteilung Berliners[3]) aus Cod. Vat., N. 84 soll IE. noch einen zweiten Kommentar zum Buche Job geschrieben haben, von dem nur ein Fragment in oben erwähnter Handschrift (bis Kap. 7, V. 6) vorhanden ist. Er beginnt mit einer kurzen Einleitung, die das Problem des Buches Job erörtert. Die talmudische Ansicht (Baba b. 15a), Moses habe das Buch Job geschrieben, weist IE. zurück; er behauptet, das Buch sei ursprünglich in einer fremden Sprache verfaßt gewesen, und aus dieser sei es ins Hebräische übersetzt worden, wodurch sich das Vorhandensein der Sprachschwierigkeiten erkläre. Er schließt mit den Worten: תמו דברי איוב ועתה אפרש הטעמים, worauf eine kurze Disposition des ganzen Buches folgt. Dieser Anhang scheint der Zusatz eines Schülers zu sein, da IE. unter טעמים sonst nur einen sach-

---

[1]) Graetz IV, 452; Steinschneider (Ztsch. f. M. u. Ph., 1880, Suppl., S. 69) bemerkt zur Annahme v. Graetz: Die Annahme v. Graetz ist eine in der Luft schwebende Hypothese .

[2]) Aus den Worten בהיותי חברו בלשון אבותינו möchte man schließen, daß er noch andere Komm. z. Job. in arab. Sprache verfaßt hat.

[3]) Magazin I, S. 111, dazu vgl. Friedländer, S. 210 und Galliner: IE's. Hiob-Komm., Berlin 1901, Einleitung.

lichen exegetischen Kommentar versteht, und nicht eine kurze Inhaltsangabe[1]).

In Rom sind nachweisbar noch einige Gedichte entstanden: Egers, N. 226 mit dem Akrostichon: אברהם ברבי מאיר עזרה בעדינת רומה חברו; dann der »Streit der Sinne« zum Lobe R. Menachems und seines Sohnes Moses (R. I, N. 78). Dieser R. Menachem ist nach Zunz R. Menachem, Rosch-Jeschibah in Rom, den Benjamin v. Tudela[2]) nennt und endlich R. I, N. 58, wo IE. (V. 153) seinen Schüler בניתן צעיר erwähnt, der wahrscheinlich derselbe ist, für den er 2 Kommentare verfaßt hat[3]). Aus dem letzteren geht hervor, daß er sich in Rom durch seine Werke mehrere Feinde gemacht hat. Manche beschuldigten ihn sogar der Ketzerei. Die damaligen talmudischen Gelehrten achteten ihn nicht, weil sein außerordentliches Wissen auf einem Gebiete lag, das damals in Italien wenig gewürdigt war. Nur einen Freund und Gönner, R. Eljakim, hatte er dort, an den er sich mit der Bitte wandte, er möge ihn vor seinen Feinden beschützen. Zum größten Teil sind die Verse ein Spottgedicht auf die damaligen Talmudisten, die als Gelehrte gelten wollten und dabei nicht einmal die Bibel verstanden. Die Personen, die darin vorkommen, sind anderweitig unbekannt[4]).

5.

Von Rom ging IE. nach Lukka, wo er mehrere Bücher schrieb. Wie lange er dort verweilte, ist unbekannt. Wir wissen nur, daß er im Jahre 1145 noch dort war, und eben damals den Jes.-Kommentar vollendete. Die Veranlassung, Rom zu verlassen, war wahrscheinlich die üble Behandlung, die er von den Gelehrten dieser Stadt erfuhr (R. I, N. 58). Dem Bericht über seine weitere

---

[1]) Über die Anlage des Komm. u. seine Quellen s. d. soeben angeführte wertvolle Arbeit Galliners.

[2]) bei Asher, Itinerary, S. 20: מסעות, S. ח.

[3]) ZDMG. LVII, S. 427. Vgl. R. I, Nr. 58, v. 153.

[4]) Über die verschiedenen Vermutungen siehe R. I, N. 58 in d. A.

schriftstellerische Tätigkeit in dieser Stadt, ist eine Bemerkung über die Abfassungszeit des Pent.-Kommentar vorauszuschicken, weil von der Erörterung dieses Gegenstandes die Feststellung der Reihenfolge seiner späteren Werke abhängig ist. Bei keinem Werke ist es so schwer, den inneren Zusammenhang festzustellen, wie beim Pent.-Kommentar. Die direkten Angaben IEs. reichen dazu nicht aus; man war daher auf Vermutungen und Schlüsse angewiesen, die bisher zu einem endgültigen Resultat nicht geführt haben.

Wie bekannt, hat IE. etliche seiner Kommentare in mehrfachen Rezensionen verfaßt. Aber nicht nur seine exegetischen Werke besitzen wir in doppelten Bearbeitungen, sondern auch seine grammatischen Werke sind zum größten Teil Wiederholungen. Denn nicht für die Nachwelt schrieb IE. in erster Linie seine Werke. Er sah sich vielmehr bald hier, bald dort veranlaßt, für den einen oder den anderen Gönner ein Buch zu schreiben, welches im Grunde nur eine Wiederholung der bereits früher anderswo niedergeschriebenen Erörterungen war.

So hat er auch den Pentateuch mehrfach kommentiert. Uns liegen vor: 1. der gangbare Pent.-Kommentar, 2. der kurze Ex.-Kommentar, den Reggio 1840 in Prag herausgegeben hat, und 3. ein fragmentarischer Gen.-Kommentar, den Friedländer[1]) mit einem Fragment aus einem Lev.-Kommentar 23, 15 ediert hat. Nun fragt es sich, in welcher Beziehung die Schriften zueinander stehen, und in wievielen Rezensionen IE. den Pentateuch kommentiert hat.

Schon Rapoport[2]) gelang es, ohne daß er den kurzen Ex.-Kommentar und den fragmentarischen Gen.-Kommentar gekannt hat, festzustellen, daß der gangbare Ex.-Kommentar nicht in die gangbare Ausgabe hineingehöre, sondern einer viel älteren Rezension entnommen sein müsse, der in die Hände eines Schülers geraten

---

[1]) IE. lit., II, hebr. Anhang, S. 1—68.

[2]) Geigers Wiss. Ztsch. für jüd. Theologie, Bd. IV, 1839, S. 280ff.

ist, und dadurch mancherlei Zusätze, besonders etliche falsche Zitate (Ex. 20, 1) und Erklärungen, die nicht an ihrer Stelle stehen[1]), erhalten hat. Durch Reggios Ausgabe des kurzen Exodus-Kommentars ist die Behauptung Rapoports als Wahrheit erwiesen, da sich sämtliche Erklärungen, die IE. in dem gangbaren Gen.-Kommentar zu bestimmten Stellen in Exodus zu geben verspricht, nicht im gangbaren Ex.-Kommentar, sondern im kurzen Ex.-Kommentar finden[2]). Daraus folgt mit Notwendigkeit, daß der kurze Exodus-Kommentar die Fortsetzung des gangbaren Genesis-Kommentars ist, womit auch alle Gelehrten, mit Ausnahme Ludwig Levys, übereinstimmen. Wann hat nun IE. den gangbaren Exodus-

---

[1]) Ex. 21, 39; Num. 28, 2.

[2]) Gen.-Komm. 40, 13: ובסוף כי תשא אפרש זה dies findet sich nur im kurzen Ex.-Komm. 21, 12. Gen.-Komm. 40, 15: מארץ העברים אנכי (Ex. 21,2) אפרשנו בפסוק כי תקנה עבד עברי; dies kann sich nur auf d. kurzen Ex.-Komm 21,2 beziehen, wo IE. diesen Vers aus Gen. anführt und ihn erklärt. Im gangb. Ex.-Komm. erklärt IE. zwar: עברי, erwähnt aber nicht die Stelle aus Gen. Ferner Gen. 48, 14: וטעם המלאך הגאל תמצא בפרשת ואלה שמות. Diese Erklärung findet sich nur im kurzen Ex.-Komm. 3,7. Gen.-Komm. 32, 33: לדעת זה המלאך שנראה ליעקב שהוא גוף יתבאר לך אם השם יפקח את לבך בפרשת כי שמי בקרבו. Diese Stelle findet sich im kurzen Ex.-Komm. 23, 20, wo er sagt: והמלאכים הם בשם ואינם גוף כלל רק הכוכבים גופות להם. Ferner habe ich festgestellt, daß sämtliche Zitate aus den Kommentaren zu d. anderen Büchern M., die IE. im kurzen Ex.-Komm. anführt, sich im gangb. Pent.-Komm. befinden: Kurze Ex.-Komm. 1, 1 — Gen.-Komm. 46, 23: Ex.-Komm. 1, 11 — Gen. 47, 1; Ex. 3, 18 — Lev. 1, 1; Ex. 8, 11 — Gen. 32, 17; Ex. 12, 2 — Lev. 25, 9; Ex. 15, 21 — Deut. 26, 5; Ex. 16, 4 — Num. 20, 8; Ex. 18, 1 — Num. 10, 29, Ex. 19, 17 — Deut. 4, 35: Ex. 20, 25 — Lev. 7, 18; Ex. 21, 2 — Deut. 15, 18; Ex. 21, 25 — Lev. 24, 20; Ex. 22, 7 — Gen. 33, 14; Ex. 23, 19 — Deut. 14, 21; Ex. 24, 8 — Lev. 8, 23; Ex. 25,7 — Deut. 10, 1: Ex. 25, 15 — Num. 4, 20; Ex. 25, 17 — Gen. 4, 24; Ex. 27,19 — Num. 3, 31; Ex. 33,29 — Deut. 13, 3; Ex. 34, 1 — Deut. 5, 6. Hiermit ist m. E. die Ansicht L. Levys (Rekonstruktion d. Komm. IEs. zu d. ersten Propheten 1903, Einl. XIII—XVIII) widerlegt.

Kommentar verfaßt? Graetz[1]), Halberstam[2]), Bacher[3]), Friedländer[4]) und Rosin[5]) sind der Ansicht, daß der gangbare Exodus-Kommentar die Fortsetzung des fragmentarischen Genesis-Kommentars sei, und daß, da IE. den fragmentarischen Gen.-Kommentar im Alter von 64 Jahren (R. I, N. 33, V. 8, S. 55) verfaßt hat, die Abfassungszeit des gangbaren Ex.-Kommentars ins Jahr 1156 gesetzt werden müsse. Diese Behauptung kann jedoch, obwohl sie von so überragenden Gelehrten befürwortet wird, kaum richtig sein. Und zwar aus folgenden Gründen: In dem fragmentarischen Gen.-Kommentar sind die grammatisch-lexikalischen Erklärungen von den exegetischen geschieden, indem IE. zuerst den Wochenabschnitt grammatisch erklärt, dann exegetisch; im gangbaren Ex.-Kommentar findet man diese Scheidung nicht. Ferner schickt IE. im gangbaren Ex.-Kommentar jedem Wochenabschnitt ein Reimgedicht voran, was im fragmentarischen Gen.-Kommentar nicht geschieht. Wäre weiter die erste Rezension, zu der der gangbare Ex.-Kommentar gehören soll, wie Graetz, Bacher und Halberstam behaupten, im Jahre 1156 verfaßt worden, wie wäre es dann möglich, daß IE. bereits im Jes.-Kommentar vom Jahre 1145 den Pentateuch-Kommentar als vollendet zitiert hat? Halberstam sucht dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß er annimmt, IE. habe erst in seinem letzten Lebensjahre die Verweisungen nachträglich eingefügt. Dies ist aber unmöglich, da IE., wie wir anderweitig wissen, seine Werke nicht mit sich zu führen, sondern sie an seine Gönner zu verschenken pflegte. IE. selbst teilt uns darüber einmal Folgendes mit: ולא היו הספרים אצלי, כי מנהגי לכתוב כל אשר יעלה על לבי (Safa ber. 15b). Dazu kommt, daß, wenn er seinen Pentateuch-Kommentar bei sich behalten hätte, er keine Veranlassung gehabt hätte, im Jahre 1167 einen neuen Pentateuch-Kommentar zu schreiben. Dieselbe

[1]) Gesch. d. Juden, Bd. VI, 450.
[2]) Einl. zum Sefer ha-Ibbur, S. 11, A. 21.
[3]) A. IE. als Gramm., S. 23.
[4]) Essays on the writings of A. IE., S. 148 ff.
[5]) Monatsschrift 42, S. 23.

Schwierigkeit bleibt auch bestehen, wenn man mit Rosin und Levy annehmen wollte, daß IE. schon im Jahre 1140—45 Teile des gangbaren Pentateuch-Kommentars verfaßt, sie aber erst 1167 vervollständigt habe. Denn abgesehen davon, daß es unklar ist, was unter »Teilen« zu verstehen sei, wäre es unverständlich, warum IE. diese »Teile« 27 Jahre lang habe liegen lassen und nicht sofort im Jahre 1156, als er für seinen Freund R. Moses einen Pentateuch-Kommentar schreiben wollte, die Vervollständigung vorgenommen habe. Das wäre doch viel einfacher gewesen als das Unternehmen, einen ganz neuen Kommentar zu schreiben.

Während nun Graetz, Halberstam und Rosin die Zusammengehörigkeit des fragmentarischen Gen.-Kommentars mit dem gangbaren Ex.-Kommentar als selbstverständliche Tatsache hinnehmen, hat sie Bacher[1]) näher zu begründen gesucht. Allein auch seine Beweise scheinen mir nicht stichhaltig zu sein. Er sagt: Neun Mal[2]) verweist IE. in seinem Pent.-Kommentar auf das ספר היסוד. Fünf von diesen Zitaten finden sich in einer Handschrift, die den Namen יסוד דקדוק להראב״ע trägt, die anderen vier dagegen nicht in der Handschrift, sondern im fragm. Gen. und gangbaren Ex.-Kommentar[3]), und da IE. in der Einleitung zum fragm. Gen.-Kommentar sagt: והן אחל יסוד דקדוק ופירוש, so muß er an jenen vier Stellen mit ס׳ היסוד diese beiden Kommentare gemeint haben, wodurch ihre Zusammengehörigkeit als erwiesen gelten darf. Dem ist jedoch Folgendes entgegenzuhalten: Wie ist es möglich, daß IE. im gangbaren Gen.-Kommentar 1,1 mit ספר היסוד auf seinen fragm. Gen.-Kommentar hinweise, und in demselben Kommentar zu Gen. 2, 17 und 3,22 mit denselben Worten ס׳ היסוד auf das grammatische Werk יסוד דקדוק verweise; dann zu Gen. 23, 12 aber wieder auf den gangb. Ex.-Kommentar hinweise? Er kann doch nicht zwei ganz verschiedene Werke —

[1]) AIE. als Gr., S. 13, A. 65.

[2]) Gen. 1, 1; 2, 17; 3, 22; 13, 1: 23, 12; Ex. (kurze Rez.) 8, 3; 32, 1; Deut. 17, 3; 20, 17.

[3]) Gen. 23, 12 und Deut. 17, 3, gangb. Ex.-Komm. 18, 7; Deut. 20, 19, fragm. Gen.-Komm. 5, 24; Gen. 1, 1, fragm. Gen.-Komm. 1, 1.

einen Pent.-Kommentar und ein grammm. Werk — unter denselben Titel dicht hintereinander zitiert haben, ohne eine Bemerkung hinzuzufügen, welches von beiden Werken er an jeder einzelnen Stelle meine. So eine krasse Unaufmerksamkeit darf man IE. wirklich nicht zutrauen. Außerdem könnte man mit derselben Bestimmtheit behaupten, daß IE. mit ס' היסוד das S. Zachoth gemeint habe, welches deutlich von ihm selber יסוד דקדוק in der Einleitung genannt wird. Dazu kommt, daß darin wirklich sechs von den Stellen sich finden, die IE. aus ס' היסוד zitiert[1]). Wenn Bacher von neun Zitaten aus dem ס' היסוד in jener Handschrift nur fünf gefunden hat, so wäre die einzig richtige Folgerung doch, daß die Handschrift, die nur יסוד דקדוק להראב"ע heißt, nicht mit dem wirklichen ס' היסוד identisch ist, nicht aber, daß IE. zwei Schriften mit demselben Namen bezeichnet habe. Überdies beweisen die Verse aus der Einleitung zum fragm. Gen.-Kommentar nicht das, was sie aussagen sollen. Die Worte והן אחל יסוד דקדוק וצירוש besagen nur: »Jetzt werde ich die Prinzipien der Grammatik und eine Erklärung [darzulegen] anfangen«. Aus ihnen ergibt sich aber nicht, daß IE. diesen Kommentar als יסוד bezeichnet habe. Die Worte דקדוק und יסוד דקדוק bedeuten bei IE. nichts anderes als Grammatik im allgemeinen. So sagt IE. im Einleitungsgedichte zu Zach. ebenfalls: ואברהם יסוד דקדוק תקן, vor dem Werke Sefath jether heißt es: ספר יסוד דקדוק. Auch sonst finden sich die Worte יסוד דקדוק in dieser Bedeutung. Juda Ibn Tibbon sagt im Einleitungsgedichte zu seiner Übersetzung des Buches Rikma: למורים ערכו לך מערכת יסוד דקדוק במחברת חמודה. Aus alledem ergibt sich wohl zur Genüge, daß der gangbare Ex.-Kommentar nicht die Fortsetzung des fragm. Gen.-Kommentars ist, sondern einer früheren Rez. angehört, von der die Kommentare zu Gen., Lev. und Deut. verloren gegangen sind. Demnach haben wir den Pent.-Kommentar in **drei** Rezensionen[2]).

---

[1]) Gen.-Komm. 23, 12 und Deut. 17, 3, Zach. 7b, Deut. 20, 19, Zach. 22b; Gen. 2, 17 u. 3, 22, Zach. 29b: Gen. 13, 1, Zach. 34a.

[2]) Schon Rapoport hat auf Grund der in IE.s Superkommen-

Die erste Rezension, zu der der gangbare Exodus-Kommentar gehört, verfaßte IE. in Lukka vor 1145, da er sie bereits im Jes.-Kommentar im Jahre 1145 als vollendet zitiert[1]). Diese Rezension behielt IE. aber bei sich bis zum Jahre 1153, wie der Schlußvers in der ed. princeps, Neapel, 1488, angibt: ספר ואלה שמות הבור לאברהם, נשלם שנת תתקי"ג יקר כמו שהם. In der Zwischenzeit hat IE. dann die Kommentare zu Ruth und Jes. abgeschlossen, das Werk שפת יתר in Lukka geschrieben, in Beziers um das Jahr 1148/49 das ספר השם verfaßt und war im Jahre 1153 mit dem größten Teil des Ps.-Kommentars fertig. So konnte er im Jahre 1153 in die erste Rez. seines Pent.-Kommentars, bevor er sie aus der Hand gab, einige Verweisungen auf die in der Zwischenzeit entstandenen Werke einfügen. Was die Tatsache anbetrifft, daß im gangbaren Ex.-Kommentar 20, 26 und 34, 21 fast dieselben Verse zu lesen sind, wie in der Einleitung zum fragmentarischen Gen.-Kommentar, so hat schon Levy (Einl. XVI) richtig bemerkt, daß sie zuerst im Ex.-Kommentar standen und dann von IE. in der Einleitung verwertet worden sind.

2. Die zweite Rezension, von der wir nur den fragmentarischen Gen.-Kommentar besitzen, verfaßte er dann im Jahre 1156 (R. I, Nr. 33), 3. und die dritte Rezension, zu der die gangbaren Kommentare zu Gen., Lev., Num., Deut. und der kurze Ex.-Kommentar gehören, verfaßte er im Jahre 1167 in Rom (R. I, N. 53). Damit sind wohl alle Schwierigkeiten gehoben.

Nach der ersten Rezension des Pentateuch-Kommentars verfaßte IE. den Ruth-Kommentar, in welchem er zu 1, 15 auf seinen Pentateuch-Kommentar verweist. Nicht lange darauf schrieb er das grammatische Werk ס' היכוד und שפת יתר[2]). Über die Zitate aus dem ersteren Werke ist oben bereits gehandelt. In Zach. 10a führt IE. einen Vers aus dem Einleitungsgedichte zum ס' היכוד an: קרא

taren angeführten Erklärungen festgestellt, daß IE. den Pent.-Kommentar in drei Rezensionen verfaßt hat (Ztschr. f. jüd. Theol. IV, S. 272).

[1]) Jes.-Komm. 12, 2; 19, 4; 28, 29; 38, 10; 40, 28; 54, 5; 66, 23.

[2]) s. Safa ber., ed. Lippmann, 15a.

ספר היסוד יגלה לך כל סוד שפת העבריים. Bacher (S. 11, A. 50) meint, dieser Vers sei nicht dem Einleitungsgedichte zum ס' היסוד entnommen. Den Grund gibt Bacher nicht an. Wahrscheinlich ist er seiner Meinung nach darin zu finden, daß dieser Vers sich nicht in jener Handschrift des יסוד דקדוק findet. Allein dieser Umstand sollte, meiner Ansicht nach, gerade als Beweis dafür dienen, daß יסוד דקדוק eben nicht ס' היסוד ist, und nicht umgekehrt. Ich konnte zwar jene Handschrift nicht benutzen[1]), ich glaube aber, nach den genauen Mitteilungen Bachers, annehmen zu dürfen, daß sie in keiner Weise mit ס' היסוד identisch ist. Und zwar zunächst darum, weil IE. sein ס' היסוד nie als יסוד דקדוק zitiert und dann, weil sich dort die Zitate, die IE. aus ס' היסוד anführt, nicht finden.

Das zweite Werk שפת יתר[2]) ist eine Verteidigungsschrift für den Gaon Saadja gegen die Angriffe Dunasch ben Labrats. Die Kritik des bekannten streitbaren Grammatikers hat IE. aus Ägypten mitgebracht[3]). Im Einleitungsgedichte widmet er die Schrift einem unbekannten Schüler Namens Chajjim. Durch die Verehrung für den Gaon Saadja fühlte er sich veranlaßt, ihn gegen Dunasch in Schutz zu nehmen, und ihm in der Polemik selbst dort Recht zu geben, wo er ihn sonst zurückweist[4]). Öfters erklärt er die Auffassungen beider für berechtigt[5]). Hin und wieder sucht er dem Gegner

---

[1]) Diese Handschrift der Bibl. d. Bethha-Midrasch zu Wien ist nämlich inzwischen abhanden gekommen.

[2]) Ed. Lippmann, Frankfurt a. M., 1843.

[3]) Am Schlusse von שפת יתר heißt es: זה כפר התשובות שהשיב ר"א מצאתיו בארץ מצרים והיו בו טעיות סופר הרבה . . . והרבה טרחתי לתקן ולא תקנתי אחת מני אלף, ולו היו מגיחי ספרים בלשכת הגזית הרבה טרחם ושכרם מאד. Diese Kritik hat R. Schröter herausgegeben unter d. Titel: ס' תשובות דונש הלוי בן לברט על רמ"ג Breslau, 1866. Die Echtheit dieser Kritik bezweifelt Porges im Gedenkbuch z. Erinn. an D. Kaufmann, hrsg. v. Brann u. Rosenthal, Breslau 1900, S. 245—59.

[4]) Vgl. Nr. 2 mit Komm. zu Num. 24, 6; Nr. 3 mit Komm. zu Jes. 27, 11; Nr. 15 mit Komm. zu Ps. 47, 4; Nr. 28 mit Komm. zu Ps. 88, 6; Nr. 92 mit Komm. zu Jes. 7, 4 (aus Bacher S. 7, A. 29).

[5]) Nr. 5, 6, 37, 42, 47, 57, 89b, 96, 102.

kleine Ungenauigkeiten nachzuweisen, obgleich er ihm im Wesentlichen Recht gibt[1]). Beide Werke verfaßte IE. vor 1145 in Lukka.

Im Frühjahr 1145 vollendete er dann ebendaselbst den Jesaia-Kommentar[2]).

Nach einer Mitteilung eines Superkommentators[3]) verfaßte IE in Lukka auch astronomische Tabellen, die er in Narbonne 1160 revidierte. Vielleicht sind diese aber nur eine neue Redaktion der Tabellen Abraham b. Chijjas[4]).

Um dieselbe Zeit kommentierte IE. die ersten Propheten. Die Kommentare sind aber sehr früh verloren gegangen. Schon im 14. Jahrhundert kannten IE.s Superkommentatoren sie nicht. Ludw. Levy hat die Erklärungen zu den ersten Propheten aus seinen Schriften gesammelt und geordnet[5]).

Über die Abfassungszeit der Kommentare zu Jer. Ezech. Prov., Esra, Nehemia und Chronik verweise ich auf meine Einleitung.

Im Herbste des Jahres 1145 finden wir IE. in Mantua, wo er das grammatische Werk Zachoth vollendete. Wie aus dem Einleitungsgedichte zu ersehen ist, hat er darin nur ein grammatisches Lehrbuch für Schüler geben wollen. Zu diesem Zwecke hat er dem Werke Tabellen beigelegt, die wir nicht besitzen[6]).

---

[1]) Nr. 12, 17, 25, 36, 83.

[2]) Friedländer Bd. III, 115: נשלם ספר ישעיה הנביא, והודות לאין מספר לאלהי אבי, שלמדני ספר נביאו והחכים לבבי, ותמך יציני להשלים כיכתבי, באיר שנת תתק״ח לעולם בלקא עיר מושבי Die Emendation v. Graetz VI, 445 v. תתק״ח in תתקי״ח ist nach meiner Darstellung unnötig und auch unmöglich, da man schon damals für תתקי״ח gewiß תתקט״ו geschrieben hat.

[3]) Joseph b. Eliëser zu Gen. 32, 32.

[4]) s. Steinschn. in d. Ztschr. f. M. u. Ph. 1880, Suppl., 125.

[5]) Rekonstruktion d. Komm. IE.s z. d. ersten Propheten v. L. Levy, 1903. Ich möchte hier bemerken, daß das Zitat im Gen. Komm. 31, 19 nicht, wie Levy (Einl. VI, A. 5) annimmt, auf I Sam. 23, 6, sondern auf d. kurzen Ex.-Komm. 28, 16 zu beziehen ist, wo IE. die erwähnte Stelle ausführlich behandelt.

[6]) Einl. zu Zach. Über den Titel: יסוד דקדוק תקן ובאר על לוחות s. Bacher S. 18, A. 81.

In Zachoth behandelt er eingehend das ganze Gebiet der hebräischen Grammatik. Ohne eine Einleitung zu geben, beginnt er mit einem Abschnitte über die Vokale, worauf eine Abhandlung über die grammatische und metrische Wortmessung folgt, wobei er eine Übersicht der 18 möglichen Versformen mit je einem Beispiele gibt; dann behandelt er in einem langen Abschnitt die Konsonanten, ihre Ordnung, Namen, Form und Funktionen. Ein kurzer Abschnitt über die Redeteile leitet über zu den Abhandlungen über Artikel, Namen, Zahlwort und Zeitwort. Nachdem er das Verbum im allgemeinen behandelt hat, gibt er eine kurze Übersicht der verschiedenen Verbalstämme, worauf Abschnitte folgen, in denen jede einzelne Konjugation ausführlich behandelt wird. Am Schlusse des Werkes behandelt er dann verschiedene Eigentümlichkeiten der hebräischen Sprache, und zuletzt sucht er die Behauptung Ibn Ganachs[1]) zu widerlegen, nach der an mehr als 100 Stellen der heiligen Schrift ein Wort an Stelle eines anderen stehe. Den Schluß bildet ein kleines Reimgedicht, worin er sein Werk anpreist und die Abfassungszeit angibt[2]). Nicht lange darauf verfaßte er das ספר העבור, über Kalenderkunde in der ersten Rez.[3]), welches er in der ersten Rez. des כלי נחשת bereits zitiert[4]), und kurz darauf das כלי הנחשת in der ersten Rez., welche wieder in der zweiten Rez. des ספר העבור, ed. Halberstam, 8a angeführt wird. Der Abfassungsort ist unbekannt; vielleicht war er Verona[5]), wo IE. im Jahre 1146[6]) die II Rez. des ס׳ העבור ver-

---

[1]) Rikma, ed. Goldberg, Pforte 28, S. 177—194

[2]) קחה מלים בכור דעת צרופים, ולרעבים מתוקים הם כצופים, טעמים בספרים הם פזורים, ראה כלם בספרי נאספים, בתשרי ראש שנת שש נשלמו עם תשע מאות וארבעת אלפים, also 1145; man sieht daraus, daß er keinen Anspruch auf Originalität machte.

[3]) Über die doppelte Rez. s. Joseph b. Eliëser zu Gen. 32, 32.

[4]) Im Cod. München 299, Bl. 117.

[5]) ס׳ העבור, ed. Halberstam, S. 9b: כי אז יהיה בורונא בליגברדיאה שאני דר בה היום.

[6]) S. 9a: בשנה הששית לטחורנו, שהיא שנת תתק״ז לבריאת העולם עם ארבעת אלפים תהיה תקופת תמוז . . . Vgl. dazu Brüll, Jahrb. f. jüd. Gesch., 1877, S. 163 ff.

faßte. Im Jahre 1146 verfaßte er die zweite Rez. des כלי הנחשת (Königsberg 1845, ed. Edelmann). Das Werk widmete er einem Schüler, dessen Name uns unbekannt ist. Rosin (R. I, N. 22) vermutet, daß er Chananel hieß. Das Werk handelt über das astronomische Instrument zur Beobachtung der Sterne, dessen Erfindung dem Ptolemäus beigelegt wird. Wie aus dem Werke selbst[1]) zu ersehen ist, hat er es im Jahre 1146 verfaßt.

[1]) S. 31a: הנה אכתוב לך׳מקומם כאשר היו בשנת ד׳ אלפים וט׳ מאות וששה לבריאת עולם.

(Fortsetzung folgt.)

Der „Magen David“ oder Davidsschild.

Von **M. Güdemann.**

Unter diesem Namen steht in jüdischen Kreisen die bekannte Figur des Pentagramms in Gebrauch, der schon im Altertum von den Pythagoräern eine geheimnisvolle Bedeutung beigelegt wurde. Ihre Verwendung im Judentum ist dagegen weder alt, noch autoritär. Lamperonti im פחד יצחק s. v. פטור בכוליה weiß nur, daß die Adepten der Kabbala zu geheimnisvollen Zwecken sich den »Magen David« tätowieren, und er ist der Meinung, daß dies Verfahren dem Verbote der Thora III, 21,5 widerstreite. Die bisherigen Versuche über den Ursprung und die Benennung dieses Zeichens, soweit sie mir bekannt sind, ergeben kein befriedigendes Resultat. Deshalb dürfte die nachfolgende Untersuchung nicht überflüssig sein.

Es ist bekannt, daß auf dem Wege des Aberglaubens viel Jüdisches in nichtjüdischen Kreisen Aufnahme gefunden hat, daß aber auch das von Haus aus superstitionslose Judentum — obwohl die Klassiker es als superstitio judaica bezeichnen — die fremdartigsten Elemente in sich aufgenommen hat. Auf dem Gebiete des Aberglaubens herrschte im Mittelalter der regste Tauschverkehr zwischen Juden und Nichtjuden. Ich habe bereits in meiner Geschichte II, 334 die Beschwörungsformel בשם אל שדי בעזרתי אקוש פקוש angeführt und darauf aufmerksam gemacht, daß die letzteren beiden Worte nichts anderes besagen und bedeuten als hocus pocus, eine Verstümmelung der in der katholischen Messe gebräuchlichen Worte hoc est corpus. Neuerdings hat Samuel Daiches in einer unter der Patronanz des Jews' College in London veröffentlichten Schrift, der auch der »Magen David« vorgedruckt ist (Babylonian Oil Magic in the Talmud and

in the later Jewish Literature, London, 1913), mehrere hebräische Beschwörungsformeln herausgegeben, in deren einer S. 21 die Worte קַשְׁפַּר כֵּלֵי עֵמַר (נ״א) בְּלֵיטֵיזַר vorkommen, worunter natürlich die auch sonst in hebräischen Beschwörungen gebräuchlichen sogenannten heiligen drei Könige Caspar, Melchior und Balthasar zu verstehen sind, deren Namen man in katholischen Ländern in der Formel C + M + B auf den Türen von Viehställen und dgl. zum Schutze gegen böse Geister aufgezeichnet findet.

In dem germanischen Aberglauben gibt es weibliche, allerlei bösen Zauber ausübende Nachtgeister, die »Druden« oder »Truden« genannt werden. Man leitet diesen Namen von den lateinisch druides, irisch druids genannten Priestern im alten Gallien und Britannien ab. Ich lasse die Richtigkeit dieser Ableitung dahingestellt sein, der Name jener weiblichen Zauberwesen findet durch sich selbst eine hinlängliche Erklärung. Druden oder Truden sind die Trauten, welcher beschönigende Name per antiphrasin den feindseligen Nachtgeistern in derselben Weise beigelegt wurde, wie man die unholde und unfreundliche Nachtgöttin beschönigend Frau Hulda oder Holle, d. i. die holde und freundliche nannte.

Gegen die Druden bediente man sich des Pentagramms als eines Schutzmittels. Es heißt deshalb Drudenfuß und wird noch heute in manchen Gegenden auf den Türen von Viehställen, auf Betten und Wiegen zum Schutze gegen Zauber und Verhexung angebracht. »Das Pentagramma macht dir Pein?« heißt es in diesem Sinne in Goethes Faust.

Wer nun mit dem jüdischen Aberglauben und Synkretismus des Mittelalters einigermaßen vertraut ist, dem wird auch ohne dokumentarischen Nachweis sich die Überzeugung aufdrängen, daß auch die Druden darin Aufnahme gefunden haben, so gut wie die Werwölfe, Maren, Strigen (Hexen) und ähnliche Gebilde fremden Aberglaubens in hebräischen Sagen und Beschwörungen vorkommen. Man vergleiche die ausführliche Behandlung dieses

Gegenstandes im VII. Kapitel meiner Geschichte I, 199 f., das Daiches a. a. O. unbekannt geblieben zu sein scheint, sonst würde er gefunden haben, daß ich zuerst über das Wesen der שרי בהן, שרי כום usw., soweit sie wenigstens »in the Talmud and in the later Jewish Literature« vorkommen, Licht verbreitet habe. Man darf übrigens die Dinge nicht vermischen. So bin ich nicht der Ansicht, daß das Besehen der Nägel bei der הבדלה, wie Daiches S. 32 meint, mit der Onychomantie zusammenhängt. Tatsächlich wird auf den Unterschied zwischen Dunkelheit und Licht Wert gelegt, der bei der Schließung und Öffnung der Hand hervortritt, weil man den Segen nicht eher sprechen darf, als עד שיאותו לאורו. Nachträglich will ich hier erwähnen, daß der getaufte Jude Christian Gerson (Talmudischer Judenschatz) in der Übersetzung des 11. Kap. von Sanhedrin die שרי שכן »Ölfürsten« und die שרי ביצה »Eierfürsten« nennt, sowie daß Schmid, Schwäbisches Wörterb., S. 624 die Redensart »Einem den Teufel im Glase zeigen« in der Bedeutung »Einem sehr drohen« anführt, was offenbar auf die Becherwahrsagekunst zurückgeht. So dehnt sich das Spinngewebe des Aberglaubens über die entferntesten Gebiete aus und dringt in die verstecktesten Schlupfwinkel.

Über die Verbreitung des fremden Aberglaubens in jüdischen Kreisen äußert sich Abraham Geiger (Jüd. Zeitschr. V, 1867, S. 139 f.) gelegentlich einer Besprechung des vielberufenen althochdeutschen Schlummerliedes folgendermaßen: »Die Wochenstube der Wöchnerin und ihres neugeborenen Kindes war insbesondere die Stätte, wo Hebamme, Wartefrau und Amme sich mit professionierten Wundertätern, Gelehrten und Kabbalisten verbanden, um ihre Werke des Aberglaubens in gehäuftem Maße auszuführen. Das junge Kind vor dem Schwerte des Würgengels, der Entführung der bösen Lilith, dem Drucke der Alpe, den Tücken der Dämonen zu bewahren, wurde das ganze Zimmer mit den sinnlosesten Beschwörungsformeln und Amuletten angefüllt. Der Aberglaube war nicht wählerisch; auch der mittelalterliche Talismanglaube nahm mit ungemessener Willkür anderswoher den Wahn auf, nahm z. B. keinen Anstand, gegen jedes

Fieber ein Pergament- oder Zinnblättchen zu empfehlen, auf dem die Namen der »heiligen drei Könige«: Balthasar, Melchior und Caspar verzeichnet seien, welches an den Kopf, an die Thefillinstelle gelegt werden solle usw.« Diese Bemerkungen behalten ihre Richtigkeit und sind besonders für die vorliegende Untersuchung instruktiv, trotzdem das erwähnte Schlummerlied, wie auch Geiger am Schlusse seines Artikels bemerkt, nachträglich von berufenen Forschern als Fälschung erkannt worden ist.

Ich selbst habe im 24. Jhrgg. dieser Monatsschrift, S. 269 einen hebräischen Gebärmuttersegen, d. h. einen Segen gegen Leibschmerzen aus dem handschriftlichen ספר האסופות veröffentlicht, worin, wie Alois Müller, Zeitschr. f. Deutsches Altertum, neue Folge, VII, 473 gezeigt hat, die personifizierte Krankheit als filius terrae bei einem Manne, als filia terrae bei einem Weibe in hebräischen Charakteren angerufen wird.

Nimmt man nun an, was nach den vorstehenden Ausführungen nur wahrscheinlich ist, daß auch die Drud — die Weglassung des Schlußbuchstabens e ist besonders in Süddeutschland allgemein gebräuchlich — der Gegenstand hebräischer Beschwörungen gewesen ist, so hat man sich die Schreibung als דרוד oder דרויד und die Benennung der Beschwörung מגן מפני דרויד (Schutz gegen die Drud — für מפני kann auch נגד gebraucht worden sein —) zu denken. Mit der Zeit mag das Verständnis der Beschwörung verloren gegangen sein, und es war nichts leichter, als an Stelle der dem Verständnis entschwundenen דרויד den bekannten und gefeierten Namen דויד (David) zu setzen, womit auch das מפני oder נגד seine Bedeutung verlor. So ist von dem obsoleten Schutzsegen gegen die Drud der מגן דויד, der Davidsschild, übrig geblieben, der dann, seiner Herkunft getreu, ebenfalls zu geheimnisvoller Bedeutung und Anwendung gelangte. Gegen diese Ableitung läßt sich schwer etwas Stichhaltiges einwenden. Ich bin überzeugt, daß man die ursprüngliche דרוד (Drud) noch in einer hebräischen Beschwörungsformel in ihrem Naturzustande auffinden wird. Es ist auch möglich, daß man aus dem Worte den vierbuchstabigen Gottesnamen gemacht hat,

denn es war üblich, an die Stelle des Buchstabens ה den Buchstaben ך zu setzen, und der Schreiber brauchte nicht viel Phantasie dazu, um in der דרוך die Andeutung des Tetragramms zu vermuten und die Schreibung in diesem Sinne umzuändern. Mag nun der aus dem Schutzsegen gegen die Drud entstandene »Magen David« seine mißverständliche Bedeutung im Bereiche des Aberglaubens und kabbalistischer Mystik fortfristen; aber die Wissenschaft kann sich nicht damit zufrieden geben, daß das Judentum sich aus der Rumpelkammer des Aberglaubens ein Symbol oder Wahrzeichen hervorhole, das es mit Viehställen und Wochenstuben teilen müßte.

Die Darstellung der Juden im deutschen Roman des zwanzigsten Jahrhunderts.

Von **Joseph Bass.**

(Fortsetzung.)

Die Darstellung der Juden bei Hans Bartsch.

In »Zwölf aus der Steiermark« von Rud. Hans Bartsch, (Leipzig 1908, L. Staakmann, 383 S.), dem Roman, der ihn berühmt gemacht, wird ein Jude anderer Art geschildert und zwar in dem national-radikalen Graz. Daß in dieser Wuotansstadt jedes Frauenzimmer, jedes, die altberühmte germanische Keuschheit, unserem Schriftsteller zufolge, für etwas Unnötiges hält, geht uns nichts an, oder nur insofern, als es die Vorwürfe von der Sinnlichkeit und Lüsternheit der Jüdinnen in die richtige Beleuchtung rückt. Der eigentliche Inhalt der Geschichte kann uns wirklich gleichgiltig sein, und ich will nur das meinen Gegenstand Betreffende ausziehen. Frau Else von Karminell befindet sich in ihrem »Rheingoldzimmer« in Gesellschaft einiger der »Zwölf« und singt und spielt einige Lieder vor, deren Musik Alle tief ergreift. »Wer hat das Alles gemacht? Ein Österreicher? Ein Slawe?« »Er möchte mit Ihnen Freundschaft halten«, sagte Frau Else ernst und mit klarer Stimme, »aber er ist Jude«. Da wurden Alle still. Diese jungen Leute hatten Alle außer dem gänzlich vorurteilslosen O'Brien gegen ein Erburteil zu kämpfen. Frau Else sah, wie es ihnen weh tat, daß ein solches Talent aus dem gehaßten Volk der Bewußtlosesten erblüht war; denn Alles, was nach der Meinung dieser jungen Leute jenes Volk trieb und dachte, gehörte dem großen Gebiet »der bedrückten, unerlösten Fremde« an: Geld, Gut, Ware, Bedarfsliteratur, Nutzkultur. Frau Else schwieg . . . Dann sagte sie: »Ich weiß, der Mensch gibt sein Vertrauen weg und sagt mit geringer Wonne: fahr hin.

Er wirft die Liebe von sich und sagt weinend: Gut, daß sie fort ist. Aber wenn er einen Haß von seinem Herzen lassen soll, das ist das schwerste von allem, den kann er nicht von sich stoßen, es tut ihm allzu weh.« Da ging der milde Kantilener zu ihr hin: »Ich möchte den Komponisten kennen lernen und ihm ein lieber Freund sein, wenn wir beide dazu taugen.« Helbig zerbrach in anderer Weise den Wall um sein Herz. Er war ganz Verstand: »Wir Deutschen haben eine gealterte Kultur. Unsere Anschauung ist derart mit Vernunft durchknetet, unser Arbeiten sind so reflexiv und überlegt geworden, daß wir nur mehr verständig überlegte Musik machen können, was eigentlich ein Unding ist; denn die Musik wirkt auf ganz andere Nerven als die des Verstandes, und wer sie auf letztere einrichten will, beweist nur, daß ihm durch Überkultur die musikalische Sinnlichkeit abhanden gekommen ist. Jenes Volk aber hat seine Sinnlichkeit außerordentlich stark festgehalten (nun, sonst behauptet man auch das Gegenteil.) Die Lust am Gold, am Titel, am Witz und am Weib sind zumeist lebhafter in ihm als bei den umwohnenden (?) Ariern. (Die Richtigkeit aller dieser Behauptungen, auch der obigen mag dahingestellt bleiben.) Diese Ursprünglichkeit der Sinne läßt sie auch die Musik sinnenfällig nehmen. Vielleicht sind sie die einzigen, welche heut noch Ahnungsmusik machen können.« So sind die Freunde schon halb beruhigt, als ihnen Frau von Karminell Näheres von Amos Bohnstock erzählt. Er ist der Sohn eines Trödlers und nach vollendetem Gymnasium zum Schmerz seines Vaters zur Musik durchgebrochen, Geiger und Konzertmeister am Grazer Theater, noch lange nicht dreißig. »Der arme Bohnstock mußte hoch aufgeschossene Vorfahren gehabt haben; sein Name war wohl das Diktat eines Bezirksprofoßen aus Kaiser Josephs Zeiten, und zu allem Unglück war Bohnstock abermals überlang geraten, so daß man Sorge um die Haltbarkeit seiner Lunge haben mußte. Alle Lebenskraft in diesem hohlbrüstigen jungen Menschen schien in musikalisches Empfinden umzuarten. Außer seiner Musik und einer unermeßlichen, tötlichen, hoffnungslosen Sehnsucht nach dem deutsch-

germanischen Wesen lebten wenig andere Kräfte in ihm . . . die Sehnsucht hatte ihn ins Herz gestoßen, die Sehnsucht nach der schlichten, klaren deutschen Seele, und aus der Wunde floß in kühlen Strömen seine Lebenskraft. (Über das Schwelgen in Worten brauchen wir uns bei einem modernen Schriftsteller eben nicht zu verwundern.) Wenn er den Text eines innig-reinen Liebesliedes gefunden hatte, so ging er in die Universitätsbibliothek und suchte sich in den Wiedergaben nach altdeutschen Meistern das liebe Mädchenantlitz dazu, blond und blau, schlicht und züchtig, still und treu. Dann erst erklang seine Sehnsucht in wunderbar volkstümlichen Weisen, genau so wie Mendelssohn einst die Waldlieder in ihrer tiefsten Seele ergriff. Frau von Karminell protegierte ihn am Theater dermaßen, daß er Konzertmeister wurde . . . Den lernten die Freunde nun kennen. Er blieb in Worten scheu und still und sagte ihnen am Klavier desto schöner, wie gut er zu ihnen gehöre. Sie liebten ihn bald alle außer Liesegang, welcher jede Idee, die er aufnahm, so unveränderlich konservierte, als ob sie in ihm versteinert wäre. So auch den Antisemitismus. Bohnstock und Kantilener schlossen sich am engsten zusammen. Beide wollten das Leben nur aus ästhetischer Weltanschauung gelten lassen. »Es gibt nur ein Mittel«, versicherte Bohnstock mit schwermütigem Nachdruck, »dieses kleine Stück Leben . . . mit bewußtem Glück zu durchsonnen: Intelligenz; nur eine Übung der Intelligenz, welche das ganze Leben umspannt: die Kunst.« Dabei versenkte er sich mit so offen glühender Leidenschaft in alles, was zur Kunst gehörte, daß schon der bloße Anblick einen feinfühligen Menschen hinreißen konnte. »Sein Haß gegen Technik und Industrie war rührend. (Ist das nicht des Guten ein wenig zu viel getan?) Nur für den Juristen Arbold, von der Burschenschaft Ostgotia, einem gewaltigen Turner, (der mit seiner teutonischen Kraftmeierei verspottet wird), »schloß Bohnstock als Semit aus der Welt, welche er duldete, von vornherein aus.« Nahe betrachtet, war er freilich trotz seiner Scham zu lernen, ein erfreulich tüchtiger Mensch. Helbig sucht ihn für Bohnstock zu gewinnen: »Wer liebt, dem soll man es danken . . . Er möchte

sein, was Sie bisher waren, fanatisch deutsch. Helfen doch auch Sie ihm dabei. Ich kann Ihnen freilich nicht meine Überzeugung geben, daß ich die Juden für Deutschlands und Österreichs Nutzen halte; sie geben unserem Volke Empfindlichkeit, Nerven und Widerstandskraft; sie sind das Sicherheitsventil der Freiheit, weil sie viel nervöser auf Druck reagieren als wir. Der große deutsche Volkskessel ließe sich ohne sie gefühllos überheizen, um dann zu platzen.« So reicht Arbold dem Juden die Hand. Er hat Angst bekommen, daß der Verschmähte mit Übergehung deutschen Volkstums in die Weltengleichgiltigkeit Helbigs einschwenken könnte. Da schmeichelt ihm doch lieber die Werbung um die eine geliebte Nation. Bohnstock hat mit seiner Begeisterung für Wagner alle Grazer angesteckt, das jetzt erst seine großgermanischen Opern kennen lernt, aber eine eigene Oper im Stile Wagners gelingt nicht ganz; sein Talent versagt.

Wir kommen zur Katastrophe unseres Helden. In Graz ist, infolge der politischen nationalen Verhältnisse in Böhmen, ein Volksaufstand ausgebrochen, zu dessen Dämpfung bosnische Truppen herbeigezogen werden, unter ihnen O'Brien als Offizier. Bohnstock hilft gerade mit lustigen Studenten das Schild einer klerikalen Zeitung abnehmen, und wie ein verzückter Cherub singt seine ganze Seele bei der törichten Handlung: Deutschland, Deutschland über Alles! Er ist überglücklich. Nun darf er kämpfen ... bluten vielleicht für das Volk, das ihm heilig ist, und durch dieses Blut echt werden. (Das ist nun ganz schön, wenns nur richtig wäre. Ich glaube kaum, daß ein gebildeter deutscher Jude erst über sein Deutschtum, das ihm so selbstverständlich ist, wie dem französischen etwa sein Franzosentum, ich rede garnicht von der Staatsbürgerschaft, so nachgrübelt, sich so aufdrängt, wie es Bartsch annimmt. Der deutsche Jude ist ein Deutscher, der französische ein Franzose usw. und — basta!) Männer eilen herbei; die bosnischen Soldaten kommen, »da ließ kaum einer der zornig Aufschreienden das heitere Werk so schnell fahren als der jüdische Musiker, — um sich der Gefahr entgegen zu werfen. Was galt es ihm, daß es Torheit war? Daß er schwache Arme und keine

Waffen hatte? Deutsch wollte er sich beweisen. Vor sich selber wollte er deutsch sein, und wenn auch der Gedanke nur seine letzte Stunde verklären sollte: du bist eins mit dem Volke, das die Welt mit seinem Samen erneute (das deutsche nämlich) und nie größer war, als neues in fernen Landen zu nichts verrann! (Das verstehe ich zwar nicht, aber das tut ja nichts, Worte sind es doch.) . . . Arbold rannte gegen den Offizier der anrückenden Truppe: »O'Brien? Pfui Teufel!« Und er spie ihn an. Lachend schlug O'Brien den fassungslosen Studenten über Kappe und Schädel. Taumelnd stürzte Arbold nieder. Bohnstock hatte Ansatz gemacht, sich wie einst Winkelried in die Eisenspitzen zu werfen; nun aber fing er den wankenden Freund auf und zerrte ihn zurück . . . O'Brien wies höhnisch mit der Spitze des Säbels auf Arbold, der sich an der schwachen Stütze des langen Musikers aufrichtete, um augenblicklich wieder anzurennen. Immer noch lachte er: »Da seht ihr eure heilige deutsche Kraft symbolisch! Von jüdischen Armen gestützt!« O'Brien kannte Arbold. Aufraffend stieß dieser mit beiden Armen gegen Bohnstocks Brust: »Was brauch ich dich! Was bringst du mir Schande? Laß mich los, Saujud!« »Heil!« schrillten ein paar Jungen auf. »Weg mit dem Juden — im Kampf zwischen Deutschen und Slaven!« Und der Ruf stieg weiter zurück, bis in die tiefen, grollenden Männerstimmen in der Masse. »Weg mit dem Juden!« Und während die Volksmenge immer dichter anrannte . . . wankte Bohnstock in Gram und Schande ausgestoßen, verzetert von Feind und Freund, weggejagt wie ein Hund aus dem Haus des in den Tod geliebten Herrn, davon, davon . . . Ausgestoßen! Was blieb ihm? Er war kein freudiger Jude wie die stumpfgierige Handelsjudenschaft. Mußjude. (??) Und alle edlen, intelligenten Juden mit ihm. O, O! Und an den gotischen Kirchenpfeiler lehnte er sich und schrie: »Christengott, Christengott, der du Liebe sein sollst! Gib mir zu weinen!« Aber es kamen keine Tränen. Gänzlich zerstört lehnte er. Verstoßen! Ausgesperrt! Wandre, wandre, Ahasver! Du sollst nicht Ruhe finden auf Erden! . . .« Das mag nun sehr gut gemeint sein, aber ich halte es für »erlogene Liebes-

schmerzen.« Ist denn wirklich das Deutschtum eines deutschen Juden etwas Willkürliches, bloß äußerlich Angenommenes? Nimmt er es nicht, wie die Deutschen auch, durch die Erziehung und — die Schule in sich auf? Oder ist Deutschtum, Franzosentum usw. etwas Inhärentes? Ich glaube eben nicht, sondern meine, daß, wenn ein junger Deutscher etwa, bevor er zur geistigen Entwicklung gelangt ist, unter ein fremdes Volkstum gerät, er durch Erziehung und Umgebung ganz dieses fremden Volkstums wird. Doch wie dem sei, die gute Absicht mag anerkannt werden.

Zwei Tage nachher schlagen sich Bohnstock und Arbold mit schweren Säbeln, und der flinke, starke Arbold unterliegt dem langen Gegner, der sinnlos dreinhaut »mit jener zerrissenen Verzweiflung, die von einst bis heute wohl von allen Völkern nur der Punier und der Jude bewies.« Arbold hat eine schwere Kopfwunde. Er will weiter schlagen. Der Arzt tritt dazwischen. »Du kannst durch das Blut, das dir in die Augen läuft, nicht sehen.« Symbolisch, denkt Bohnstock. Auch er ist verwundet. Arbold hat ihm die versöhnende Hand verweigert. In der frischen Luft der Gassen überfällt Bohnstock der Rausch des glücklichen Kampfes mit Freunden: »Ich will mich schlagen für unser verhöhntes Volk, bis ich erschlagen werde, oder alle Gegner besiegt habe... «Ein Raufer und Händelsucher will ich werden gegen diese schwarzrotgoldenen Prahlhänse. Und der ihn führende, jüdische Student erzählt ihm von Wien, den jüdischen Burschenschaftern und dem Zionismus. »National müssen wir werden!« Auch der südslawische Student, der sich ebenfalls heiß der deutschen Kultur hatte anschließen wollen, lernt den Haß gegen die deutschen Spötter, er will Lehrer am slowenischen Gymnasium in Laibach werden. »Die Ungerechtigkeit und der blinde Haß des Knüppeldeutschtums haben auch ihn zurückgestoßen. Bohnstock aber kämpft weiter. Die Kunst hält ihn fest. In Graz ist er unmöglich geworden. Dem treuen »Nachsinner deutscher Volksseele« hatten sich die Herzen der Freunde (?) geöffnet. Vor dem Makkabäer verschließt sich hart und weich. Frau von Karminell warnt ihn: »Das aggressive Judentum ist ein Unding. Schon

die zähe Stammesgemeinschaft (die die Juden doch erhält!) der unintelligenten Orthodoxen erweckt den dumpfen Groll der umgebenden (?) Völker, und der einzige Schutz des gelobten Volkes (?) ist, daß es unerschöpflich seine Intelligenzen an die große Weltbürgerschaft abgibt (d. h. taufen lassen! Das wäre also des Pudels Kern). Wie einst das Opfer seines schönsten Mädchens an den Perserkönig seine Rettung war, so muß es heute Blüten über Blüten (ob das gerade Blüten und nicht wurmstichige Früchte sind?) in fremde Gärten schenken als Tribut, daß es fremd unter Fremden bleiben will (?).« Es entgeht also Bartsch sonderbarer Weise, daß eben Bohnstock nicht »fremd« bleiben wollte, sondern trotz allem und allem zurückgestoßen wurde — vom Knüppeldeutschtum. »Das ist euer Leben und eure Kraft. Wie kann die Schlingpflanze stammlos in die Luft wachsen wollen?« Das sind schöne — Worte, aber leider auch leere. Frau von Karminell bringt ihn in das Orchester der Wiener Hofoper, wo er findet, was ihn versöhnt. Er reißt sich aus der deutschen Erde (es war also doch bloß äußerlich, anempfunden?), wie der Slowene und geht fort wie dieser, aber viel weiter fort: in das unermeßliche Reich derer, welche keine Nation haben und dennoch eine stille Nation sind über den ganzen Erdboden hin. Kann aber, so meine ich, nicht beides auch vereinigt sein? Glücklich wird Bohnstock nicht, aber auch unglücklich ist er nicht; er wird es nicht, durch die Gabe des Wohllauts seiner Geige und seiner Seele . . .

Wir sehen, Bartsch hat eine Wandlung mitgemacht, der Jude muß nicht mehr ein Schuft sein, ein Deutscher kann er freilich nur werden, wenn er sich taufen läßt. Über die Richtigkeit der Ansicht wollen wir hier nicht streiten. Die Sinnesänderung des jetzt so berühmten Schriftstellers zeigt sich ebenso in

Elisabeth Kött. Roman von R. H. Bartsch. Lpz. 1909. L. Staackmann.

Auch hier tritt nur ein Jude auf, der zwar anfangs einen Stich ins Lächerliche hat, aber gegen Ende fast tragisch wird und eine durchaus freundliche Behandlung erfährt.

Es ist die Geschichte eines armen Provinzmädchens, das Theaterblut in sich hat und um jeden Preis sich auf der Bühne zur Geltung bringen will. Es gelingt ihr. Sie wird »zur Sensation«, erst in der Heimat, dann in Wien, allerdings, indem sie ihr Magdtum verkauft. Sie heiratet einen hohen Adeligen, liebt sehr viel und wird viel geliebt, natürlich ebensowenig platonisch, wie alle Weiber Bartschs. Zu ihren Bekanntschaften gehört ein junger jüdischer Bankbeamter mit dem geschmackvollen Namen Syrup. In seinen Blicken zeigt sich eine innige, wahre Begeisterung für die Künstlerin, der ihr erster, uneigennütziger Förderer, ein alter Herr, sein bedeutendes Vermögen hinterläßt. Syrup widmet ihr unausgesetzt eine »ansaugende, hundetreue Bewunderung. Er lebt überhaupt nicht anders als durch ihre Kunst.« Elisabeth wird innerlich immer unglücklicher. Von einem Prinzen verraten, verläßt sie die große Welt und den Gatten, selbst verlassen von allen außer Syrup, der allein in seiner Hundetreue ihr folgt, obwohl er in der »Gesellschaft« nicht für voll gilt. Sie wird Direktorin einer fahrenden Schauspielertruppe, um Vergessen zu finden und die deutsche Kunst den Madjaren und Slawen zu bringen, »einer aber litt mehr als Menschen sonst an fressender Schwermut zu leiden haben, und das war der arme Syrup, in dem die zwei großen Tugenden seines Volkes mächtig glühten: die jüdische Sehnsucht und die jüdische Dankbarkeit. Er liebte die Kött, o ja! Verzehrend, sinnlich und übersinnlich. Aber was ihm an ihr das Liebste war, das waren die Stunden überirdischer Erhebung gewesen, die sie ihm als Künstlerin gegeben.« Elisabeths Vermögen wird kleiner. Da nimmt der arme Syrup sein bischen Vermögen zusammen, erwirbt sich Urlaub und fährt ihr nach. Er vertut sein Geld, um ihr zuzuhören. Die Zukunft schlägt er sich in schmerzlichen Kämpfen mit seinem guten, klugen Geschäftsverstand immer wieder aus dem Kopfe. Er will nicht denken. Er schreit und kämpft für sie gegen den feindlichen Spektakel der Madjaren. Beseeligt wie ein Märtyrer trägt er eine klaffende Kopfhautwunde und eine geschwollene Backe in sein Hotel, aber sein Leben ist wieder groß und übervoll. Nach zweiundeinhalb

Jahren stirbt Elisabeth in einer slawonischen Stadt am Typhus. An ihrem Grabhügel findet man am Tage nach dem stillen Begräbnis den toten Körper — Syrups. Die Erde war für den Armen überflüssig geworden. An Elisabeth hatte sich seine Seele gereinigt, nun war die Welt für ihn ohne Inhalt. In einem hinterlassenen Briefe hatte er gebeten, zu ihren Füßen bestattet zu werden. Überflüssige Bitte! Es wäre ohnehin geschehen. Ein Selbstmörder und zudem ein Jude. Man wußte nicht einmal seinen Namen, und auf eine Anfrage nach Wien kam keine Antwort. Syrups Familie mußte bis in die Ewigkeit hinüber erzürnt sein ob der Leidenschaft und dem Tode ihres verlorenen Sohnes um einer Goya (sic!) willen.

(Fortsetzung folgt.)

Zweiter Nachtrag zur karäischen Familie Feruz[1]).

I. Daniel b. Mose Feruz (nr. 23) hat, außer den von ihm aufgezählten 10 Pijutim, noch ein Gedicht, mit dem Akrostichon אני דניאל קראי, gegen Sabbatai Zebhi und Natan Gazzati gedichtet, das in ms. Br. Mus. or. 2538, fol. 85, enthalten ist. Dieses Gedicht ist von besonderem Interesse, weil es meines Wissens die einzige Spur Sabbatais in der karäischen Literatur enthält, und weil Damaskus, der Wohnort Daniels, in der sabbatianischen Bewegung garnicht erwähnt wird. Ich gebe es daher in extenso nach einer mir vorliegenden Photographie. Die Überschrift des Gedichtes lautet: והדא מטא התבה מרי ודבי דניאל הרופא נב״ע בב״ר מר׳ משה הטלמד נ״ע פי זמאן אן צהרו אלאתנין אלרבאנין פי זמאנה ואדעו פי אלנבואה ואלמלכות הוי הרועים המתעים Dies redigierte Daniel der Arzt, Sohn des Lehrers Mose, als zu seiner Zeit zwei Rabbaniten erschienen sind, welche die Prophetie und das Königtum für sich in Anspruch nahmen. Wehe über die irreführenden Hirten.« Der Wortlaut des Gedichtes ist folgender:

אפתח פי לספר הדברים	אשר עשו וישדאל אחינו
נשמיע להודיע כבודכם	מחמם ומגלות זכינו
יקוו בכל שעה ורגע	לראותם בבוא את משיחנו
דעו אחי וראו נא קהלת	עדתינו מה נהיה ביתינו
נזכור עוד למען הדעו זה	הדבר אשר לא בא בדעתינו
יצאו שני אישים מקהל אחים	יומו לתעות סכלים[2]) ובם האמינו
אחד שמו נקרא חכם נתן	בכשוף קראו לו נביאנו
לואת שלח למדינות כתבים	במעשיהם אשר עשו וענו
קראו צום והפסקות וענוי	נפשותם ולא בא עוד לסכלינו[3])
ראשיכם[4]) העשו להם פאות	נם לכם עד יראו שבטינו

[1]) S. Monatsschrift 1913, p. 44—58. 620. Dort habe ich den Namen Firuz transskribiert, doch fand ich nachher, daß die modernen Karäer, sowohl in Rußland, als auch in der Türkei, ihren Namen Feruz schreiben.

[2]) ms. סכלם.

[3]) Nicht ganz verständlich.

[4]) ms. ראשכים. Wieso die Haarlocken ein besonderes Zeichen der Gläubigen sein sollen, ist ebenfalls nicht recht verständlich.

אוי שני צבי נקרא וצמח ואמרו לו טלך את לכולנו
יסף עוד לצוותם ולמכור נכסיכם ובתיכם[1] וצאו לפנינו
אומרים עוד רוצים נא אברכם ונפשות מי שלא יאמין בנו[2]
והצעיר התלתי עליהם ושלחו לי נעשה עוד בחפצינו
בך ובעם קהלתך ואומות אשר אינכם מקובלים במונו[3]
והצומות אשר המה קבועות בם אכלו ושתו עוד ורננו
בתופים גם נהולות וזמירות ושבחו ברית שכרתו אבותינו
ושכחו את זמן שנחרב ביתו וזכרנו בקצור את דברינו
וגם עשו אותות עם עתידות והם שקר ולא נרשם בספרינו
אוי להם מיום טעמד הדין ולא זכרו את עתידות נביאנו
ואחר זה הלכו את שניהם פאת צפון למלוך את טלכותינו
וגם שמעם הלך לארצות וגם שמע טלך את זמנינו
וצוה עוד להביאם לפניו ולקחו לו אשר קראו טלכנו
ושלח עוד והביאו לפניו ואמר לו טלך את כמונו
והשיב לו אני מאמין בדינכם ונשתמד שטו מהה אלהינו
והשני אוי ברח למקום מרחוק ולא ידעו אינו הוא ואיננו
והם בושו וחפרו את פניהם ואומרים ניחמנו מטעשינו
והשלמת עשיית מעשיהם שנת מ"שפ"ט עושה לעשוקינו
ואחר לחמשת האלפים ליצידת מאדמה נפשינו
חבוש שבר עבדך בן אמתך ומאבל תנחם את לבבינו
זמן קרוב תשמה את לבבי בבוא תשבי והנקרא משיחנו
וקבץ את נפצינו בקרוב ולבב אחד לעבדותו ישיבנו
ותבנה את דביר קדשך טהרה ואו נשמח ומני מועדינו

תושלבע

Wie man sieht, ist wenig Poesie in diesem Gedicht. Auch die Sprache ist nicht frei von Fehlern.

II. Zu den Trägern des Familiennamens Feruz sind noch mehrere Karäer hinzuzufügen, und zwar: **47.** Gedalja b. Josef Feruz erwarb im J. 1715 ms. Br. Mus. or. 2527. Der Name Gedalja ist ziemlich häufig in der

[1]) Besser wäre נכסיהם ובתיהם.

[2]) Hier muß ein Vers oder mehrere ausgefallen sein, nämlich der Nachsatz: Die Seelen derjenigen, die an mich nicht glauben werden, werde ich verfluchen, od. dgl.

[3]) Daraus geht deutlich hervor, daß es in Damaskus Sabbatarier gegeben hat.

Familie Feruz, und vielleicht ist der unsrige ein Vorfahr des gleichnamigen aus Eupatoria (nr. 44). In dieser Stadt, welche bis heute das Zentrum der russischen Karäer bildet, sowie in anderen Städten der Krim und in Südrußland, findet sich, wenn auch nicht allzuhäufig, der Name Feruz bei karäischen Familien bis auf die Gegenwart. Bekannt sind mir folgende: **48.** Samuel b. Jehuda F. in Eupatoria 1841 (s. das Pränumeranten-Verzeichnis der karäisch-tatarischen Bibelübersetzung, Eupatoria 1841)[1]). Dort starb auch am Freitag, den 27. Tammus 1841, **49.** Mose b. Jefet F. (s. Firkowitsch, אבני זכרון, S. 223, nr. 27). Dessen Sohn war ohne Zweifel **50.** Jefet b. Mose F. in Theodosia (tatarisch Kaffa) 1867—1888 (s. die Pränumeranten-Verzeichnisse von Aron b. Elias כתר תורה und von Isak Sinanis russisch geschriebener Geschichte des Karäismus, Heft I). Ebenfalls in Theodosia 1888 lebte **51.** Mose b. Mordechaj F. (s. das zuletzt genannte Pränumeranten-Verzeichnis). Dann sind noch zu nennen: **52.** Abraham b. G. (Gedalja?) F. in Melitopol 1888 (s. das.); **53.** Isak b. G. (Gedalja?) F. in Nikolajew 1872—1888 (s. das. und Pränumeranten-Verzeichnis von Isak b. Salomos אור הלבנה) und **54.** G. (Gedalja?) F., ebendaselbst 1911 (s. die russisch-karäische Monatsschrift Karaimskaja Zhizn, Heft III/IV, August-September 1911, p. 133). Endlich begegnen wir dem Namen Feruz im XIX. Jahrhundert auch in Konstantinopel. Hier lebte in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts ein Rabbiner, namens Salomo Kimchi, der mehrere halachische Werke verfaßt hat. Im Jahre 1862 edierte er in Salonichi eine Schrift, u. d. T. מלאכת שלמה, das Responsen, Novellen zu einigen talmudischen Traktaten, sowie Predigten enthält. Hier finden wir auch (fol. 8 c) die Frage behandelt, ob man einen Karäer in der mündlichen Lehre unterrichten darf oder nicht (שאלה מטני אי מותר לישראל ללמד תורה שבע"פ לבני מקרא אי לא אי דמו לגוים ואיכא נישום מניד דבריו ליעקב אי ניתא לענין ליתוד התורה בישראל השיבי ומותר מה דינו). Sie wird in verbietendem Sinne entschieden. Im Jahre 1865 wiederum edierte er in Smyrna Novellen zum Tur, u. d. T.

[1]) S. über diese Übersetzung meine Abhandlung in der Zeitschrift Keleti Szemle (Revue Orientale), XIII, (1912), p. 45, nr. 18. Die Pränumeranten-Verzeichnisse an der Spitze der karäischen Drucke, beginnend mit der Edition von Aron b. Josefs Mibchar (Eupatoria 1835), enthalten überhaupt viel Material für die Kenntnis karäischer Vor- und Familiennamen.

יקהיל שלמה, und auch hier werden auf Karäer bezügliche Fragen behandelt. So ob man bei einem Karäer am ersten Festtag, der bei ihnen ein gewöhnlicher Tag ist, frische Milch nehmen und sie für den Abend stehen lassen (fol. 35b) darf, dann ob man Karäern auf Zinsen leihen darf, und ob ihre Berührung den Wein zum Genuß untauglich macht (fol. 153b), Fragen, die auch sonst von den Dezisoren behandelt werden[1]). Aber nun ließ er im Jahre 1866 eine Broschüre, ebenfalls u. d. T. מלאכת שלמה, erscheinen, die ganz gegen die Karäer gerichtet ist. Hier vergleicht er sie mit Tieren und sagt, daß es nicht nur verboten sei, sie im Gesetz zu unterrichten, sondern daß es auch erlaubt sei, sie zu töten. Die Vorsteher der karäischen Gemeinde in Konstantinopel wandten sich darauf, vermittelst der Zeitschrift Journal Israélite (nn. 513—14; Dezember 1866), mit einer Petition an den Oberrabbiner Jakir Geron, daß er Kimchi, diesen unmenschlichen Fanatiker, durch den die guten Verhältnisse zwischen den Rabbaniten und den Karäern getrübt worden sind, entsprechend bestrafe. Diese Petition (datiert 22 Kislev 5667 = 30. November 1866) ist u. A. unterzeichnet von **55.** David Férouz. Sie hat auch den erhofften Erfolg gehabt. Geron befahl, alle vorhandenen Exemplare zu verbrennen und sprach auch Kimchi öffentlich seine Mißbilligung aus[2]). Daraus erklärt sich vielleicht, daß in der nächsten Schrift Kimchis, die יגי שלמה betitelt ist und Novellen zu Maimonides' Mischne Tora enthält (Smyrna 1874), von den Karäern nicht mehr die Rede ist. Das Werk wurde u. A. auch von dem Oberrabbiner in Konstantinopel approbiert, der über den Verfasser und seine Schrift voll des Lobes ist. Doch war damals Oberrabiner nicht mehr Jakir Geron, der 1872 demissionierte, sondern sein Nachfolger, der während der Wiedereinführung der Konstitution abgesetzte und unlängst verstorbene Mose Halevy.

Samuel Poznański.

---

[1]) S. z. B. Responsen des Meir aus Rothenburg, ed. Lemberg, nr. 231; Orchoth Chajim II, 622; Schulchan aruch, Jore Dea, § 159, 3 usw.

[2]) S. Franco, Essai sur l'Histoire des Israélites de l'Empire Ottoman (Paris 1897), p. 171—172. In Jew. Enc. VII, 497 wird als Druckjahr 1862 angegeben, weil die Broschüre eben mit dem gleichnamigen halachischen Werk verwechselt wurde. Vgl. auch meine Schrift The Karaite literary Opponents of Saadiah Gaon, p. 101.

Besprechungen und kurze Mitteilungen.

Bacher, Wilh., Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens. Studien und Materialien zur Entstehungsgeschichte des Talmuds. Leipzig, Gustav Fock G. m. b. H. 1914 (VIII, 704 S.) gr. 8.

(Schluss.)

Was das Verständnis der Baraitot oft besonders erschwert, das ist der Umstand, daß wir den Zusammenhang, in welchem die Baraitot in den ursprünglichen Quellen stehen, häufig nicht nachweisen können. Die Amoraim selbst werfen häufig die Frage auf, in welcher Beziehung eine Baraita gelehrt wurde, und differieren oft in ihren Ansichten[1]). Zuweilen scheint es, als ob eine Baraita aus der Mitte eines Satzes zitiert wäre, während es sich in Wirklichkeit nicht so verhält. Vgl. die von Bacher S. 258 erwähnte Stelle aus Sanhedrin 77b ותנא תונא כגון אלו המשתקין und das. תני רב החליפא בר מערבא בכדור שהרגו במויד נהרגין בשוגג גולין קמיה דר' אבהו כגון אלו המשתקין בכדור שהרגו תוך ד' אמות פטור. חוץ לד' אמות חייב. Daß ein Satz mit כגון beginne, erscheint auffällig, und es macht den Eindruck, als ob etwas weggelassen worden wäre. In Wirklichkeit verhält es sich anders, denn ebenso heißt es Toßifta Sabbat X, 10 im Anfange eines Satzes כגון אלו המשתקין בכדור ברשות הרבים ויצאת הכדור מתחת ידו של אחד מהם חוץ לארבע אמות הרי זה חייב. Während aber hier nur scheinbar der Zusammenhang vermißt wird und der Satz an sich klar ist, ist an vielen Stellen der Zusammenhang von entscheidender Bedeutung. Als Beispiel sei Ned. 59a angeführt, wo Rabba als Beweis für eine Ansicht R. Jochanans eine Mischna aus Schebiit

---

[1]) Vgl. Menachot 70b, wo inbezug auf eine Baraita gefragt wird למאי הלכתא und vier verschiedene Ansichten geäußert werden, während sich aus Jer. Challa Anf. ergibt, daß die Baraita in einem anderen Zusammenhange gelehrt wurde, nämlich inbezug auf חלה. Äußerst schwierig ist Schebuot 37a אמר בנויר טמא ת"ש לא אם אמרה. Die Schwierigkeit ist so groß, daß Toßafot s. v. מאי keinen anderen Ausweg wissen als zu sagen, man hätte nicht gewußt, in welchem Zusammenhange die Baraita stehe. Vgl. auch תשובות הגאונים, ed. מקיצי נרדמים, No. 58, ויותר על כן משניות ברייתא דאמרו תנו רבנן ותניא ולא ידעינן היכן אמירן דלאו כלהו מכילתא מטיין לן.

VI. 3 zitiert. Auf einen Einwand R. Chisdas, der diesen Beweis zu widerlegen sucht, entgegnet Rabba: אי הכי טאי אתי רשב״ג לטיטר דתניא הגדל בחיוב חייב הגדל בפטור פטור. Die Stelle ist darum so auffällig, weil es den Eindruck macht, als ob RSBG sich auf die zitierte Mischna bezöge, während es sich in Wirklichkeit nicht so verhält und schon R. Ascher zur Stelle bemerkt לא מצינו דרשב״ג חולק על משנה דבצלים וגמבלשון חיוב ופטור לא שייך לטיטר בשבועית אלא אסור והיתר. R. Ascher meint nun, daß mit der zitierten Baraita die Ansicht des RSBG. inbezug auf אילן שמקצתו עומד בארץ ומקצתו בח״ל gemeint sei, vgl. Baba b. 27b. Die Erklärung ist jedoch, wie R. A. selbst bemerkt, gezwungen und zweifelhaft, da der Fall von אילן mit dem Fall der Mischna nicht zu vergleichen ist[1]).

Wie sehr selbst der entfernte Zusammenhang, die Umgebung sozusagen, in der eine Halacha erscheint, den Sinn erhellt, dafür sei als Beispiel angeführt Ketubbot 36b הפודה את השבויה ישאנה מעיד בה לא ישאנה ר׳ יהודה אומר בין כך ובין כך ישאנה. Die Gem. findet einen Widerspruch in der Baraita selbst הא גופה קשיא אמרת הפודה את השבויה ישאנה והדר תני מעיד בה לא ישאנה משום דמעיד בה לא ישאנה und emendiert הפודה את השבויה ומעיד בה ישאנה מעיד בה כדי לא ישאנה. Damit ist nun zu vergleichen Toßifta Jeb. IV. 4 הפודה את השבויה מותר לישא אותה המעיד על השבויה הרי זה לא יבנום ואם בנם לא יוציא. Obgleich R. Jehuda hier nicht erwähnt wird, handelt es sich doch um dasselbe, und die Stelle erscheint gar nicht schwierig. Im ersten Falle ist nicht die Rede von einem Kohen, sondern einem Nichtpriester, oder es kann sich der Fall auch auf einen Kohen beziehen, und es liegt ein fremdes Zeugnis vor, daß der Gefangenen keine Gewalt angetan wurde. Es handelt sich lediglich darum, ob derjenige, der eine Gefangene, die er selbst ausgelöst hat, heiratet, nicht dadurch einen Verdacht auf sich lenkt, so daß die Handlung darum zu unterlassen wäre, ähnlich, wie es etwa heißt הנטען על השפחה ונשתחררה וכו׳ ה״ז לא יבנום oder הנטען על אשת איש.

Zuweilen ist der Sachverhalt zweifelhaft, vgl. Jeruschalmi Challa 60a ירדן שנטל מזה ונתן לזה מה שנטל נטל ומה שנתן נתן und Baba m. 21b הגנב שנטל מזה ונתן לזה ובן גולן שנטל מזה ונתן לזה ובן ירדן שנטל מזה ונתן לזה מה שנטל נטל ומה שנתן נתן. Aus den Worten

[1]) Eher ist mit dem Fall, um den es sich handelt, Toßifta Maaß. risch. III, 14 הלוקח שדה ירק בסוריא וכו׳ וחכמים אומרים אף משבאו לעונת המעשרות חייב לפי חשבון zu vergleichen, siehe auch Jer. Ma'ßerot 51d.

Bablis בשלמא גולן וירדן דקא חוי להו ומיאש geht hervor, daß er Jarden in gleichem Sinne wie גנב וגולן auffaßte, so daß es sich um Mein und Dein handelt, während es sich nach Jer. um die Verschiedenheiten von ארץ und ח״ל handelt. Möglich wäre es auch, daß im Jer. eine ganz andere Baraita gemeint ist; aber es ist nicht gerade notwendig, dies anzunehmen, vgl. auch Toßifta Ketubbot VIII, 3, die ebenso wie die Baraita in Babli lautet, nur mit dem Unterschiede, daß die Fälle nicht zusammengefaßt sind[1]).

Für die richtige Auffassung ist es oft wichtig zu erkennen, daß die Diskussion des Talmud oft einen anderen Wortlaut der Baraita voraussetzt, als denjenigen, welcher uns faktisch vorliegt. Als Beispiel diene eine unmittelbar nach der obigen Stelle in Baba m. zitierte Baraita: Gegen die Ansicht Rabas יאוש שלא מדעת הוי יאוש wird eine Baraita angeführt: שטף נהר קוריו עציו ואבניו ונתנו בתוך שדה חברו הרי אלו שלו מפני שנתיאשו הבעלים טעמא דנתיאשו הבעלים הא סתמא לא וכו׳. Sowohl nach der Lesart Raschis als auch nach der der Toßafot sieht man nicht, wie sich aus dem angeführten Wortlaut ein Einwand gegen Raba ergibt. Nun aber heißt es in der Quelle (Toßifta Ketubb. a. a. O.) שטף נהר וכו׳ אם נתיאשו הבעלים הרי אלו שלו אם היו בעלים מרדפין אחריהם או שהיו במקום אחר הרי אלו של בעלים. Die Frage beruhte also gerade auf den bei uns fehlenden Schlußworten או שהיו בעלים במקום אחר und dementsprechend war die Antwort הכא במאי עסקינן כשיכולין להציל וכו׳, so daß wir den ursprünglichen Gang der

---

[1]) Vgl. שטה מקובצת zur St. Es seien noch kurz erwähnt die abrupt zitierte Baraita Baba m. 34a אלמא תניא חוץ מגיזותיה וולדותיה, wo aus den Worten איכא בייניהו קושיא דר׳ וירא hervorgeht, daß die Baraita auf den Gewinn bezogen wurde, der im Hause des Hüters entstanden ist, während man eher annehmen möchte, daß von dem Zuwachs im Hause des Diebes die Rede ist. — Die Baba m. 37b kurz zitierte Baraita ועוד הא תני ר׳ חייה זה אומר איני יודע וזה אומר איני יודע macht nach dem Vorhergehenden den Eindruck, daß es bedeutet: selbst wenn jeder nichts Bestimmtes behauptet, in Wirklichkeit jedoch bedeutet es, nur in dem Falle, sonst מניח גולה ביניהם ומסתלק. Und danach sind wohl auch die Worte והלה מה טוען ר״י אמר רב הלה שותק ר׳ מתנא אמר רב הלה צווח nicht auf den Geständigen zu beziehen, wie es später aufgefaßt wurde, sondern auf diejenigen, denen er schuldig zu sein behauptet. Vgl. Toßifta das. III, 5 und Jer. Jebamot 15b.

Diskussion noch in der uns vorliegenden Fassung wieder erkennen können[1]).

Ebenso setzt Sabbat. 15b die Bemerkung: ור״מ הוא דאמר הכל הולך אחר המעמיד einen anderen Wortlaut der als Beleg zitierten Baraita voraus, da sie in der Fassung, in der sie angeführt wird, nicht als Beweis für die erwähnte Bemerkung dienen kann, vgl. die Einwände der Toßafot daselbst, s. v. יחכמים und Rosch ha-Schana 19a s. v. יהודה בן שמוע. Gemeint ist vielmehr die Baraita im Wortlaut der Toßifta Kelim Baba b. VII, 9, der jedoch noch der Emendation nach RS. Kelim XXX, 3 bedarf.

Es sei ferner auf Jeb. 32b hingewiesen, wenn auch der Fall vielleicht nur teilweise hierher gehört. Es werden drei Differenzen zwischen R. Chija und Bar Kappara mitgeteilt זר ששמש בשבת ר׳ חייא אומר חייב שתים בר קפרא אומר אין חייב אלא אחת וכו׳ בעל טום ששימש במומאה וכו׳ זר שאכל מליקה וכו׳. Es ist nun auffällig, wenn später (33b) die Frage aufgeworfen wird זר ששמש בשבת במאי אי בשחיטה וכו׳ אי בהקטרה והא״ד יוסי הבערה ללאו יצאתה, wie Toßafot s. v. אמר bereits mit Recht bemerkt תימא דאמו מי לא מני לאוי גרידי והדי זר שאכל מליקה דליכא אלא לאו דנבלה. Die Frage setzt voraus, daß ursprünglich זר שאכל מליקה nicht als Differenz aufgezählt war. In der Tat wird auch im Jer. Sabbat 5a inbezug auf זר ששמש בשבת gefragt: לכה משום שחיטה וכו׳. Dort aber wird זר שאכל מליקה als Differenz nicht erwähnt.

Es ist nicht auffällig, wenn Baraitot zuweilen nicht in ihrem ursprünglichen Wortlaut, sondern mit geringfügigen Veränderungen, nach der Weise, wie sie anderwärts emendiert wurden, zitiert

[1]) Ein auffälliges Beispiel einer solchen Verschiebung einer älteren Frage bietet Rosch haschana 6b, wo gegen den Ausspruch Rabas כיון שעברו עליו ג׳ רגלים בכל יום ויום עובר בבל תאחר die Baraita eingewandt wird: אחד בכור ואחר כל הקדשים כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר. Aus der darauf folgenden Bemerkung מאן דקא מותיב והאי מאי תיובתא und der Antwort R. Kahanas שפיר קא מותיב מכדי תנא אלאוי קא מהדד וכו׳ geht deutlich hervor, daß man die Frage nicht mehr recht verstand. Der Sinn scheint jedoch einfach zu sein. Die Frage setzt die andere Frage voraus שנה בלא רגלים היכי משכחת לה und die Antwort, es sei die Rede, wenn der Betreffende das Opfer am Feste aus irgend einem Grunde nicht darbringen konnte, welche Antwort jedoch nach der Ansicht Rabas hinfällig wird.

werden. Dies geschieht zuweilen auch mit Mischnajot[1]). Hingegen ist es beachtenswert, wenn eine Baraita in völlig veränderter Gestalt angeführt wird nach der Weise, wie sie anderwärts von einem Amora korrigiert wird. Ein Beispiel hierfür ist Baba b. 157b, wo R. Mescharschaja im Namen Rabas die Baraita zitiert: לשבח קרקעות כיצד הרי שמכר שדה לחברו והשביחה ובא ב"ח וטרפה בשיהוא גובה גובה את הקרן מנכסים משועבדין ואת השבח מנכסים בני חורין, die offenbar identisch ist mit der Baba m. 14b in ganz anderem Wortlaut zitierten Baraita לשבח קרקעות כיצד הרי שגזל שדה מחברו וכו'. In Baba b. ist demnach die Baraita bereits umgestaltet nach der Bemerkung R. Nachmans לאו תרוצי קא מתרצת תריץ נמי בבעה חוב[2]). Demnach ist es bei vielen Baraitot gleichen Inhalts, wenn sie auch im Wortlaut ganz verschieden sind, denkbar, daß sie auf eine Grundform zurückgehen[3]).

Was das Verhältnis des Jeruschalmi zu Babli hinsichtlich der Baraitot betrifft, so werden häufig im Babli Baraitot angeführt, die im Jeruschalmi nicht erwähnt sind und umgekehrt, ohne daß aus der Nichterwähnung ohne weiteres zu folgern wäre, daß sie nicht bekannt waren. Wir erwähnen einige Beispiele, die uns gerade zur Hand sind, und an denen noch etwas Besonderes hervorzuheben ist. Vgl. die vielen im Babli Baba m. 7b (מצא שטר בתובה וכו') und 19a b (מצא גט אשה und andere) zitierten Baraitot, die zumeist auch Toßifta I, 6 ff sich finden mit Jer. Baba m. 8a, wo es bloß heißt תני מצא גיטין וכתובות הרי זה יחויר וכו'. Zur Erklärung ist hier zu bemerken, daß die Stelle zu versetzen und zu emendieren ist, so daß es nach ותליתהון מתברו heißen sollte: דתני מצא גיטין וכתובות הרי זה [לא] יחויר וכתובה לא (היא

---

[1]) Vgl. Toßaf. Sukka 27 s. v. ואמרו und Temura 8a כופין ומשחררין nach der Emendation Rabas in Jebamot 100a. Vgl. auch החלון Bd. 11, S. 1.

[2]) Vgl. auch Toßifta Baba b. VI, 21, wo die Baraita in einem Wortlaut vorliegt, der gar keine Schwierigkeiten bietet. Auch nach der LA. גול für לקח genügt es, ומכרה לאחר zu ergänzen. Die Notwendigkeit, die Baraita auf ב"ח zu beziehen, liegt lediglich nach der Ansicht von לוקח מגולן אין לו שבח vor. Hinsichtlich des Anspruchs des Gläubigers auf שבח sind jedoch die Ansichten sehr widersprechend, vgl. Baba m. 15a und das. 110a. Die Auseinandersetzung Baba m. 15b לא קשיא האדמסיק וכו' kann nur erklärt werden als אשנויי von Baba m. 110b.

[3]) Vgl. die von R. Nachman Baba m. 15a zitierte Baraita.

אם הוחזק השטר ביד המלוה (חזקה, d. h. die Ansicht R. E.s [החזקה] הרי זה יחזיר ist dadurch widerlegt, da doch כתובה — החזקה ist. Hingegen vermißt man Babli Baba m. 27b die im Jer. Gittin 49d zitierte Baraita אין סימן בגיטין. Aber wenn sie auch faktisch nicht erwähnt wird, so mag sie ursprünglich gerade der Ausgangspunkt gewesen sein für die so eingehend erörterte Frage סימנין דאורייתא או דרבנן. Vergleiche, ferner Babli Kidduschin 47a ff. die vielen Baraitot inbezug auf מקדש בטלוה, während Jer. das. 62b nur die Toßifta kennt[1]). Zuweilen wiederum erwähnt Jer. Baraitot, die in Babylonien bekannt gewesen sein sollen, während sie im Babli nicht erwähnt sind[2]).

Wir haben hier an einzelnen wenigen Beispielen zeigen wollen, welche Dunkelheiten noch auf diesem Gebiete herrschen, das Bacher in mehreren Abschnitten behandelt. Der vom Verfasser aus der ganzen talmudischen Literatur zusammengetragene und übersichtlich geordnete Stoff wird manchem, der auf diesem Gebiete forschen will, Dienste leisten. Das Gleiche gilt von den anderen Partieen des Buches, die nach vielen Richtungen belehrend sind und ihren Wert vor allem darin haben, daß sie nach verschiedenen Seiten orientieren können. Sowohl für die Geschichte als auch für die Textkritik des Talmud können die vom Verfasser dargestellten Traditionsreihen von Nutzen werden. Die philologische Genauigkeit und Sorgfalt des Verfassers braucht nicht erst besonders hervorgehoben zu werden.

Es seien zum Schluß einige Einzelheiten nur kurz erwähnt. S. 46, A. 3 beruht auf einem Irrtum, da ר' נחמן בר יצחק zur Antwort gehört und nicht zu dem Vorhergehenden. S. 168, A. 13 wird eine Stelle der Mechilta zitiert, die nicht unter die Rubrik von אחרים paßt, da אחרים an der betreffenden Stelle nicht zum vorhergehenden אע"פ שאמרו ge-

---

[1]) Zur Baraita התקדשי לי בשטר חוב או שהיה לו מלוה ביד אחרים וכו' sei bemerkt, daß es auffällig ist, warum nicht בשטר חוב einfach in dem Sinne erklärt wird, daß jemand einen Schuldschein gegen sich selbst ausstellt, ähnlich wie כתב לכהן שהוא חייב לתן חטש כלעים, Bechorot 51a. Vgl. auch Kidduschin 16a.

[2]) Vgl. Jer. Ketubbot 30a א"ר זעירא תני תמן מסייע ליה לר' יוחנן בד"א בשאינה טעלה לה מזונות וכו', während eine solche Baraita vom Babli nicht zitiert wird. Auf andere Erscheinungen wollen wir nicht eingehen, z. B. Baba m. 47a הרי שהיה תופש פרתו וכו', verglichen mit Jer. das. 9c: אדם שאומר לחברו פרתי אני מבקש למכור וכו'.

hört. Zu S. 377, A. 6 ist zu bemerken, daß kein Grund vorhanden ist, an der Identität des im Babli im Namen R. Jochanans tradierenden ר׳ שמן בר אבא mit dem Amora gleichen Namens im Jer. zu zweifeln. So wird Babli Megilla 2a von ר׳ שמן בר אבא im Namen R. Jochanans das gleiche tradiert wie von ר׳ שמעון בר אבא im Jer. das. Hingegen ist für ר׳ שמן בר אבא Peßachim 59b wahrscheinlich ר׳ שמואל בר אבא zu lesen, vgl. Baba k. 104b. S. 402 A. will der Verfasser Jer. Jeb. 14a anst. כתובה — מטי בה lesen; ebenso anst. רובה Jer. Sota 19c. Ganz ohne Grund: כתובה ist richtig, und ebenso muß an der zweiten Stelle gelesen werden. Zu S. 435, A. 10 ist zu bemerken, daß ויתור מעונה nicht der Name eines Amora ist: die Stelle ist bloß korrumpiert und anst. מעונה ist מעתה zu lesen. Das vorhergehende ויתור aber ist eine Antwort auf eine Frage. S. Horovitz.

Zu den lichtvollen Darlegungen des Herrn Oberrabbiners Dr. Güdemann (Jahrg. 1915, S. 148f. der »MS.«) über die Herüberziehung des Schlußbuchstaben zum folgenden Worte sei es mir gestattet, folgendes zu bemerken:

Luzatto äußert sich hierüber ausführlicher in seinem (aus seinem Nachlasse herausgegebenen, in Lemberg 1876 erschienenen) Kommentar zu Jeremia 23, 14. Seine These lautet so: כשהתבה מתחלת באות שבסוף התבה הקודמת לפעמים היו הסופרים משמיטין אחת מהאותיות בהן וכו׳. Außer den von Güdemann aus המשתדל I 27, 46 angeführten Belegstellen nennt Luzatto hier folgende Beispiele: Jerem. 23, 14: לבלתי׳ לבלתי־שבו: יָשֻׁבוּ; 27, 18: לבלתי־באו: לבלתי יָבֹאוּ; I Samuel. 19, 9—10: מנגן בידו ויבקש: בידו; ebenda: בלילה הוא: בלילה ההוא; II. Sam. 5, 4: במלכו ארבעים: במלכו וְארבעים; II. Kön. 21, 6—7: להכעים וישם: להכעיסו וישם; Jesaja 45, 24[1]): יבוא ויבשו: ויבשו[2]) יבואו; Jechezkel 20, 38: יבוא וידעתם: יבאו וידעתם; Nachum 2, 9: מימי היא: מִיָּמֶיהָ היא (!); I. Chron. 9, 40: מרי־בעל: מריב בעל; 17, 11: כי־מלאו: כי יִמְלָאוּ.

---

[1]) Die Stelle hat Luzatto sich zweimal notiert; zuerst fehlerhaft מ״א כ״ה; doch mag dies ein Druckfehler sein, wenn denn auch zum zweitenmal statt V. כ״ה — כ״ד steht. Daß es sich um gelegentliche Notizen handelt, zeigt der Umstand, daß die Stellen bei Luzatto nicht nach der Reihe der biblischen Bücher angeführt sind.

[2]) S. auch רש״י z. St.

Über dieses Verfahren spricht auch Ch. Heller in seiner Dissertation »Untersuchungen über die Peschittā« (Berlin 1911) S. 42f., er führt noch einige ähnlicher Fälle an und weist nach, daß die Peschittā gern diese Methode der »Herüberziehung« anwendet. Der Kürze halber sei nur auf die genannte, wertvolle Schrift verwiesen.

Érsekujvár, 17. 11. 1915. S. Klein. [2]

Als weitere Beispiele derartiger Hemigraphien des Schluß- und Anfangsbuchstabens habe ich mir noch folgende Stellen notiert: אם [ט]מאן אתה Ex. 7, 27. 9, 2. 10, 4. — השמרו לכם [מ]עלות בהר Ex. 19, 12. — העגלה [ה]חדשה II. Sa. 6, 3. — הציל [ל]עיניו II Sa. 20, 6. — ומריתם [ט]חרב תאכלו Jes. 1, 20. — והיה [ה]איש Jes. 32, 2. — פיהו[ה] הוא צוה Jes. 34, 16. — האותות [ת]שאלוני Jes. 45, 11. — העת בא[ה] Ez. 7, 7. — ה' [ה]תצלח Ez. 17, 9. — שדים [מ]חמת יין Hos. 7, 5.

Nachträglich finde ich, daß N. Peters in der Zeitschrift »Theologie und Glaube« (VIII, 1916, S. 264 f.) auf Güdemanns Aufsatz hinweist und dabei bemerkt, daß er »ungleich mehr Material in seinen »Beiträgen zu Samuel« (1899), S. 223—28, in seinem Buche »der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des B. Ecclesiasticus«, S. 53 und in seinem »Kommentar zu Jes. Sir.« (1913), S. 39—40, beigebracht« habe. Wieviel Neues dort zu finden ist, weiß ich nicht, da mir die Bücher nicht zur Hand sind. Jedenfalls wird jeder Forscher, der der Beobachtung näher nachgehen will, jetzt hinlängliche Belege zur Verfügung haben. M. Brann. [3]

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Prof. Dr. **M. BRANN** in Breslau.

Druck von A. Fayorke, Breslau II

Bibliotheks-Anstalt Hannover

Das Sabbatäer-Gebetbuch des Simon v. Péchi.

Von **A. Fürst.**

Eine ganz eigenartige, man kann sagen: einzigartige Stelluug unter den vielen jüdischen Gebetordnungen nimmt das Sabbatarier-Gebetbuch ein, das jetzt zum ersten Mal durch den Druck veröffentlicht worden ist. Am Anfange des XVII. Jahrhunderts von einem Nichtjuden für Nichtjuden verfertigt, hatte es gewissermaßen ein Bekehrungsziel im Auge und wollte den Neophyten zwar das jüdische Gebetbuch zugänglich machen, aber ohne jeden hebräischen Text. So hat die Übersetzung eigentlich — gleich der Vulgata — ein neues Originalwerk geschaffen, und als solches ist es auch Jahrhunderte hindurch gewertet und benutzt worden. Kein Geringerer als der gelehrte ungarische Staatsmann Simon v. Péchi hat es für die durch ihn gegründete und organisierte Sabbatäer-Gemeinde in Siebenbürgen in ungarischer Sprache verfaßt. Bekanntlich ist diese interessante jüdische Sekte, deren letzter Vertreter, Josef Sallós, Ende Dezember 1915 in Bözödújfalú gestorben ist, gegen Ende des XVI. Jahrhunderts aus rein inländischen Reformationsbestrebungen des kernmagyarischen Széklertums hervorgegangen, erreichte in Simon Péchi, dem allmächtigen Kanzler mehrerer siebenbürgischen Fürsten, ihre Glanzzeit an Einfluß und Ausdehnung; umfaßte damals 20000 Anhänger, deren Reste schließlich 1869 formell ins Judentum eingetreten sind [1]). Ihre reichhaltige, wertvolle Literatur, meist religiösen Inhalts, ward nie gedruckt und wurde überhaupt erst seit der zweiten Hälfte des XIX. Säkulums fragmentarisch bekannt. Nachdem im vorigen Jahre die Ung. Akademie der Wissenschaften in ihren Editionen das vollständige Psalterium Péchis heraus-

[1]) Näheres über Geschichte, Literatur und Dogmatik der Sabbatäer s. Dr. Kohn S.: A szombatosok, 1889, auch deutsch erschienen: Die Sabbatäer in Siebenbürgen. Budapest u. Leipzig, 1894, 8.

gegeben hat, liegt nunmehr der erste Druck seines Gebetbuches vor, den die beiden Seminarprofessoren Dr. Michael Guttmann und Dr. Alex. Harmos auf Grund der vorliegenden Handschriften in meisterhafter Weise besorgt haben[1]). Die Ung. Isr. Literaturgesellschaft, die auf Antrag ihres Sekretärs, Prof. Dr. Josef Bánóczi, diese Veröffentlichung seit Jahren vorbereitet und durch die großzügige Freigebigkeit ihres Vorsitzenden, weil. Barons Josef Hatvany und Gemahlin, nunmehr ausgeführt hat, hat sich hierdurch ebensosehr um die ungarische Literatur, wie um die jüdische Wissenschaft verdient gemacht.

Die erste, wichtigste Aufgabe der Herausgeber war natürlich die Feststellung eines genauen Textes, dessen bedeutendere Varianten in die Anmerkungen zu verweisen waren. Im ganzen standen ihnen 25 mehr oder minder umfangreiche Manuskripte und Codices aus dem XVII., XVIII. und XIX. Jahrhundert zur Verfügung, die sich teils in Händen gewesener Sabbatäerfamilien befanden, teils im Besitze des Budapester Rabbiner- und Lehrerseminars, des Budapester Oberrabbiners Dr. Sam. Kohn, des Rabbiners Dr. M. Gaster-London, sowie mehrerer ungarländischer Bibliotheken, darunter der erst jetzt bekannt gewordene, die vollständige Gebet- sowie Psalmenübersetzung enthaltende Codex des Kalocsa-er Erzbistums. Eine eingehende Vergleichung der verschiedenen Fassungen, besonders der mannigfachen Hinweise auf übersetzte oder zu übersetzende Stellen, ergab mit Gewißheit, daß wir es mit der einheitlichen Übersetzung eines Einzelnen zu tun haben, die vom Verfasser selbst einer Verbesserung im sabbatäischen (judaisierenden) Sinne, einer sprachlichen Feilung und Glättung unterzogen worden war. Da die Herausgabe des endgültigen, besten Textes am angezeigtesten war, gaben die Herausgeber nicht ein einziges Manuskript heraus, sondern veröffentlichten nach Feststellung der Genealogie der auf zwei Fassungen zurückgehenden Abschriften den Siddur selbst nach dem sog. Kalocsa-er Codex, das von

---

[1]) Péchi Simon, Szombatos Imádságos Könyve. Kiadja az Izr Magyar Irodalmi Társulat, Budapest, 1914.

demselben stets gesonderte Machsor aber nach dem Seminarexemplar.

Als Verfasser des ganzen Werkes erkennt die Tradition einhellig Péchi an. Da dessen Name als Autor aber auf keinem der erhaltenen Manuskripte erhalten ist, begnügten sich die Herausgeber nicht mit der Feststellung dieser Annahme, auch nicht mit den Nachweisen Dr. Kohns, sondern gingen mit methodischer Gründlichkeit der Frage auf den Grund, wobei ihnen eine interessante Handschrift des Psalteriums, die im Hause und unter persönlicher Aufsicht Péchis von seinem Schreiber, namens Bet, hergestellt worden war, gute Dienste leistete. Auf Grund dieser Untersuchungen glauben sie »den Namen Péchis mit vollstem Rechte an die Titelspitze ihrer Publikation gestellt zu haben«.

Bei dieser Gelegenheit erleidet auch die bisherige Feststellung der Entstehungszeit der Übersetzung eine kleine Korrektur. Die dem Dr. Kohn bekannt gewesenen Handschriften hatten im sog. Königsgebete sämtlich die Abbreviatur: R. G. F., d. h. Rákóczi György Fejedelem = Fürst Georg Rákóczi, mit dessen Regierungsantritt die Abfassung dieses Gebetes auch nach 1630 fiele. Neubenützte Codices sprechen jedoch an dieser Stelle von »unserem Herrn, König und Fürsten«, erwähnen dabei dessen Nachkommen nicht, was bloß auf den gekrönten Fürsten Gabor Bethlen anzuwenden ist, der 1613—1629 regierte. Auf einem leergebliebenen Blatte zwischen der oben erwähnten, von einer Hand stammenden Abschrift des Gebetbuches und der Psalmen finden wir eine tagebuchweise eingetragene Notiz eines jungen Sabbatäers (Georg Maróthi): »Anno 1631 – 5391 begann ich S (Sidó = hebräisch) zu lernen; 22. diei Apr. in mensi Nissan begann ich S zu beten. Die ז (Zizith) trug ich zuerst 18. diei Mai; trat in die Schule ein in Nándorfejérvár (Belgrad) am 14. Tage Elul 5391.« Also wenn die Abschrift des fertigen Werkes im Frühling des Jahres 1631 schon in den Händen eines Schulknaben außerhalb Siebenbürgens war, so mußte dieses vor 1630 jedenfalls schon vollendet sein. Der Anfang dürfte um 1624 geschehen sein, da das Psalterium 1625—29 entstanden ist.

Wie aus einer kurzen Übersicht erhellt, beschränkt sich Péchis Übersetzung nicht auf den sogenannten Siddur, sondern enthält auch eine reiche Auswahl aus der Fest- und Fasttagsliturgie, die bis dahin überhaupt in keinerlei Sprache übersetzt worden war. Seine Vorlage war unzweifelhaft eine Gebetsordnung nach sefardischem Ritus, wie ja auch Spagniolen aus der Levante die einzigen Juden gewesen, mit denen die Sabbatäer — und gewiß auch erst seit 1623, nachdem G. Bethlen den Juden seine Lande eröffnet — in persönliche Berührung treten konnten. Zur genauen Vergleichung stand mir zwar ein alter sefardischer Siddur nicht zur Verfügung, aber die meisten Abweichungen von unserem Ritus, besonders in der großen Vorliebe für Psalmen, sowie in einzelnen Texterweiterungen, finde ich noch in heutigen Ausgaben des s. R. vor.

Über den Inhalt und die Einteilung des vorliegenden, ca. 400 Druckseiten starken Gebetbuchs ist folgendes zu bemerken: Es beginnt mit einer längeren Betrachtung über das Beten: »so oft das Geschöpf seinen Schöpfer in der Not aufsuchen und ansprechen oder ihn in gewissen Stunden durch Dankgebete und Lobpreisungen ehren will«. Für das Händewaschen sind zwei Segenssprüche angeführt: mit Wasser und ohne Wasser[1]), beide von unserem נטילת ידים abweichend. In den Benediktionen am Anfang des Morgengebetes fehlen die drei שלא עשני, jedoch wird deren Zahl durch drei neue Danksagungen für Schwache, Einfältige und Kranke ergänzt. Wir vermissen weiterhin die »Akeda« (die sie umgebenden zwei Gebete sind kurz zusammengezogen), die Partien aus Bibel und Mischna, die sich auf den Opferdienst beziehen, später Kaddisch und ברכו, während die קדושה in der »Hamida« eingeschaltet ist, »falls sich 10 Personen oder mehr treffen«[2]). Nach Schluß des Achtzehngebetes findet sich eine interessante Anmerkung: »Die Hamida pflegt in der Versammlung

[1]) »Der uns befohlen die Unschuld unserer Hände und deren Waschen mit Wasser« resp. »der uns die Unschuld und Reinheit der Hände geboten«.

[2]) Die 10. Benediktion (die des Jahres) hat 2 Fassungen: eine für den Sommer und eine bedeutend längere für den Winter.

durch den Vorleser wiederholt zu werden. Wer allein betet, muß bloß die letzte Benediktion jedes Abschnittes iterieren aus dem Grunde, damit er etwaige Fehler des ersten Hersagens gutmache.« Und nun folgt eine unserem Ritus unbekannte Zusammenstellung der Schlußbenediktionen: Gelobt seist Du Herr, Gott, der du Abraham schütztest; Gelobt seist Du, Allmächtiger, Herr, der Du die Toten erweckst und belebst usw., in gewisser Beziehung dem הבינני-Gebet entsprechend, das aber nie als Wiederholung der Tefilla gesprochen wird. Für »eifrigere Beter« läßt Péchi nach Schluß des Morgebetes noch je 2 Gebete und einen Psalm für jeden Tag der Woche folgen: die Liturgie der sogenannten »Maamadoth«, während die eigentlichen, aus Bibel nnd Talmud gesammelten Maamadothstellen wieder fortbleiben[1]). Mincha, Maarib- und Nachtgebet bewegen sich ganz im Rahmen unserer Gebete, vor dem Schlafengehen ist täglich die ודוי zu verrichten.

In der Freitagabendliturgie hat Péchi statt לכה דודי und לכו נרננה bloß die Psalmen 29. 99. 100. 92. 93, jedoch die genaue Interpolation des ופרוש und einen etwas erweiterten מגן אבות. Das Morgengebet für Sabbat läßt wieder קדיש וברכו vermissen. Nach Beendigung desselben »pflegen jeden Sonnabend aus dem Gesetze und den Propheten gewisse, vorgeschriebene Partien vorgelesen zu werden, worauf folgende Gebete gesagt werden«: nämlich die Segensprüche nach der Haftara. Noch folgt das Gebet für den Herrscher, ein מי שברך und ברוך ה׳ אשר נתן מנוחה, und die Vormittagsliturgie ist zu Ende. Vor dem Abendgebete steht der Octonarus Psalmus (119), nachher Teile aus ויתן לך und א״ו״א בסימן טוב zusammengezogen. — Für den Neumondstag übersetzt er יעלה ויבא, ברכת החודש, sowie ganz Hallel und setzt hinzu: »es wären dafür noch mehrfache, teure, geheime Gebete«, die er für ein anderes Mal aufschiebt, da hier der I. Teil zu Ende.

Der Festesteil beginnt mit dem Segenspruch über das Fortschaffen des Gesäuerten, der am 14. Nissan nach 3 Uhr Nach-

[1]) Hingegen folgt nach אין כאלהינו die Boraitha תנא דבי אליהו und dann der קדיש דרבנן von על ישראל angefangen; — also allenfalls für den Privatgebrauch.

mittag« (!) gesagt werden soll und mit dem Abendgebet, das in Ermangelung eines Kiddusch mit dem שהחיינו anhebt. »Wie man zuhause, bei Tische sich benehme, darüber könne nicht viel geschrieben werden; auch Béza erwähnt es nur kurz, Christus und der Apostel Beispiel erklärend.« Statt der Sederliturgie folgen also bloß die Sprüche über Wein und Mazzoth und die Anweisung, vor dem Tischgebete des Hallels nicht zu vergessen. Im Morgengebete des ersten Peßachtages werden zwei poetische Übersetzungen aus dem Gebete um Tau eingeschaltet, am 2. Tage wird mit Angabe des Segensspruches auf das Omerzählen aufmerksam gemacht, für das Laubhüttenfest wird die spätere Übertragung der »reichlichen Gebete und Hoschanoth« versprochen, und zum Schlußfeiertag folgt das אל חי יפתח wieder in Versen und die obenbemerkte gekürzte Hamida, deren Zweck hier nicht ersichtlich.

Das Abendgebet des Neujahrsfestes wird eingeleitet durch die versifizierte Übersetzung des Gedichts אחות קטנה von Ibn Esra und beschlossen durch אבינו מלכנו. In der Hamida finden wir sämtliche Einschaltungen, bloß die Unterscheidung von יום und זכרון תרועה bleibt unerwähnt, da, wie es scheint, auch am Wochentage das Schofarblasen bei der Sabbatäern nicht stattfand. Nichtdestoweniger findet sich beim Morgengebet folgende Anmerkung: »Die Hamida ist zweimal zu sagen, einmal, wie am gestrigen Abend, dann Vorlesung aus Mos. I. 21 samt Propheten, Gebet für den Herrscher und die Gläubigen, Psalm 29 und 145 und nachher eine Hamida, die mit ומשני einsetzend, die Opfervorschriften ganz übergeht, עלינו abkürzt und dann nebst unserem Neujahrs-Text zugleich auch אתה הראת und היום הרת aufnimmt. — Die unzähligen, weisen Dinge und Gebete für den Kippur-Tag scheinen dem Übersetzer »für die jetzt zur Gesetzübung übergetretenen oder übertretenden Getreuen derzeit zu umfangreich, dagegen werden ihnen genau die talmudischen Vorschriften über das Wie und Wann der Versöhnung eingeschärft, wie jedermann sich mit Bekannten aussöhnen, aufrichtig Beichte tun, baden solle, sich auch zur Sühne 39 Peitschenschläge versetzen lasse. כל נדרי besitzt die alte Fassung, die sich aufs vergangene Jahr bezieht, in der Hamida

sind statt der zahlreichen על חטא bloß eine Auswahl von 11 Bitten aufgenommen; darauf folgt eine Reihe Psalmen, mehrere Selichoth, ein poetischer »Pönitenzgesang des weisen Jochanan«, dessen Original bisher mit Bestimmtheit nicht nachzuweisen war[1]) und zum Schluß die schwierige, deshalb mit kurzen Erläuterungen begleitete Übersetzung von Gabirols: Kether Malchuth. Das Morgengebet ist mit Psalmen reich versorgt, die Hamida enthält meist kabbalistische Einsätze über die himmlische Allmacht Gottes; das Mussafgebet fehlt wieder, dagegen die entschuldigende Bemerkung: »es wären noch zwanzigmal so viel schöne Dinge da, die alle zur Heiligung des Tages zum Mussaf geschrieben.« Beim Minchagebet ist Toravorlesung und Jona vorgesehen, im dritten: »Verschlußgebet« wird sogar auf התמיד aufmerksam gemacht. Zum Schlusse folgen diverse Selichoth, die interessanterweise in dem hebräisch zitierten Ausruf ausklingen: Adonaj hu ha-Elohim!

Unter dem Titel Selichoth sind nun für den Monat Elul, sowie für sonstige privatim zu übernehmende Fasttage und den Fasttag der Erstgeborenen eine Reihe unserer schönsten Bußgebete eingereiht. Kurz nennt der Verfasser auch die übrigen Nationalfasttage, deren Bedeutung und Gebete er aber nur deshalb erwähnt, »damit nicht jemand glaube, er hätte dies nicht gesehen«. Und nachdem er hiermit »mit Gottes Hilfe« »das Gros der Jahresgebete vollendet«, läßt er die Einzel-Benediktionen für die verschiedensten Gelegenheiten folgen: »da das ganze Leben und Streben des vor Gott wandelnden treuen Menschen, Anfang und Ende jeder seiner Unternehmungen im Namen Gottes geschehen soll«. Dieses Kapitel hat für uns insofern ein großes Interesse, als es uns einen Einblick in das alltägliche, außersynagogale religöse Leben der Sabbatäer gewährt, von dem wir sonst nur soviel wissen, daß Péchi für sie die 365 Verbote des »Semag« übersetzt, nicht aber die Gebote, deren Befolgung, z. B. von[2]) ציצית תפלין, ohne Tradition ohnehin fast

[1]) Soll angeblich mit dem Piut ה' במי ירמיך des Jochanan ben Ruben (s. Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie 377) identisch sein.

[2]) Kenntnis hatte er natürlich auch von deren Details, denn er

unmöglich gewesen wäre. So finden wir denn hier neben den diversen Segenssprüchen über Genüsse, Gerüche, Naturerscheinungen und Merkwürdigkeiten, neben kurzen Gebeten vor Antritt einer Reise, vor Benutzung des Bades, vor Aderlassen und Notdurft auch die vorgeschriebenen Benediktionen beim Schlachten und Blutbedecken mit sehr kurzen Anleitungen, die beim Thorastudium, bei Erfüllung der 3 Frauenpflichten, und hier neben der für Challah auch die bei Abnahme des Obst- und Wollzehnten, sowie die bei der Auslösung des erstgeborenen Knaben. Die Sitte der Circumcision, auch das Zeremoniale der rituellen Trauung wird nirgends ausdrücklich erwähnt, wohl aber צדוק הדין bei einem Begräbnisse. Beachtenswert ist ein kurzes Dankgebet, das verrichtet werden soll, wenn es nach langanhaltender Dürre und angeordnetem Fasten zu regnen beginnt, ganz im Sinne des Traktats Thaanith. Nach dem mit ברכת מזון versehenen Tischgebete, in dem bloß der Hinweis auf den ברית ausgelassen, die Erwähnung der Festtage aber mit dem רצה verbunden ist, ist noch eine abgekürzte Fassung desselben abgedruckt, die Péchi ausdrücklich für seine Kinder verfaßt hat, und die bei großer Eile leicht auswendig gebetet werden kann. Noch folgen einige Nachträge für Chanukka, Purim und den 9. Ab und zum Schluß zwei Originalgebete Péchis, die er 1636 und 1638 »gegen Gewalt und Verfolgung« in ung. Sprache verfaßte, die aber in Stimmung und Sprache vollständig den Eindruck hebr. Selichoth machen.

Ich habe mit Absicht eine so ins Einzelne gehende Übersicht über den Inhalt des Werkes gegeben, weil diese am geeignetsten ist, uns eine Vorstellung von der vollendeten Sicherheit zu geben, mit der Péchi das gesamte Material unserer Liturgie überschaut und beherrscht hat, und von der Tatsache, daß nicht etwa sprachliche Schwierigkeiten ihn davon zurückgehalten haben, eine noch vollständigere Übersetzung zu liefern, sondern in erster Reihe die Rücksicht auf die bestehenden Verhältnisse seiner Gemeinde. Wir

---

übersetzt im Sch'ma: »sie seien zum Erinnerungszeichen zwischen deinen Augen, auf der Stirn«.

blicken in seine Werkstätte hinein, wie er Schritt für Schritt dem hergebrachten jüdischen Kultus und Ritus folgend, trotzdem ein sabbatäisches Gebetbuch schafft, das in erster Reihe ein Andachts- und Erbauungsbuch für den Einzelnen sein soll. Der gemeinsame Gottesdienst scheint überhaupt auf schwachen Füßen gestanden zu haben, — besitzen wir ja nicht einmal eine vollständige Pentateuchübersetzung dieser Sekte und ebenso wenig Spuren, daß sie anfangs Synagogen besessen haben, — und so fehlen auch hier die speziellen Gebete für den Vorbeter. Eine andere, naheliegende »Anpassung« war, daß Péchi die didaktischen, zum Teil talmudischen Elemente der Liturgie, sowie die auf den Opferdienst bezüglichen Stellen, in erster Reihe das Mussafgebet, eliminierte, da die — mit heutigem Ausdruck — national-jüdischen Hinweise für ihn keine Bedeutung hatten. Er behielt sozusagen ausschließlich den ethischen Kern, den gefühlsmäßigen Inhalt unserer Gebete bei, der den Beter in religiöse Stimmung versetzen, bezw. einer solchen Ausdruck geben sollte.

Wie bewußt der Verfasser dessen war, daß er, ein »Fremder«, für seinesgleichen schreibe, erhellt aus jedem Blatte seiner Übersetzung, wo er z. B. das עמו ישראל meist mit »Israel und all seine Getreuen« umschreibt, die Erwähnung »unserer Väter« mit »Vater aller Heiligen« (besonders in den älteren Rezensionen) wiedergibt, später: »der alten heiligen Väter«. Den גרי צדק widmet er im Achtzehngebet fast 5 Zeilen, und nach der ברכת התורה scheint er direkt für seine Sekte folgendes Gebet verfaßt zu haben: »Gelobt sei . . ., der uns aus der Finsternis der Irrungen, der Religion mehrerer und außer Dir fremder Götter befreit, uns die Kenntnis Deiner göttlichen Allmacht vermittelt hast, als Allein-Einziger, der ohne Genossen, Gleichheit und Ähnlichkeit ist, und der uns zu seinem Dienste ohne jedes menschliche Dazutun und Erfinden den gelobten heiligen Weg seiner heiligen Gesetze und Satzungen gegeben, der zum Suchen seiner göttlichen Gnade genügt. Gelobt seist Du, heiliger Gott, der Geber Deines heiligen Gesetzes.« Wahrlich ein ganzes Glaubensbekenntnis mit verhüllter polemischer Tendenz!

Was nun die Sprache des Buches anbelangt, so haben die Herausgeber zwar nicht die Orthographie, wohl aber den Originaldialekt genau beibehalten, dessen Erforschung und Verwertung — auf Grund des wohl etwas unvollständigen Wörterverzeichnisses — der ungarischen Sprachwissenschaft harrt. Natürlich trägt die Sprache den Stempel ihrer Zeit an sich: gefällt sich im weitläufigen Satzbau des Gebetstils, der ja auch im Hebräischen oft abschnittslos dahinfließt, schmiegt sich aber ebenso treu dem prägnanten Parallelismus, z. B. mancher Psalmen, an. Die Ausdrucksweise klingt weniger volkstümlich derb, als etwa die Luthersche, hält sich aber gleich fern vom Schwulste des XVII. Jahrhunderts, wie von der nüchternen, wörtlichen Pedanterie unserer modernen »Gebetübersetzer«. Als Hebraist ersten Ranges und würdiger Zeitgenosse Buxtorfs versteht Péchi den hebr. Text vollinhaltlich, wahrscheinlich ohne Zuhilfenahme persönlicher Vertrauensmänner. Auf manche Mißverständnisse gewisser Wörter haben Dr. Kohn in Einzeluntersuchungen, die Herausgeber in ihrer Einleitung hingewiesen. Meist sind es fehlerhafte Lesungen, z. B. das in der Autorenfrage schibolethmäßige: מַשִּׁיב הרוח, das Péchi konsequent mit מֵשִׁיב = »umkehren« übersetzt, statt מי יבוא עד תכונתך liest er תכונתך usw. Oft kennt und benützt er bloß den ursprünglichen Sinn eines Wortes; so heißt קרן stets nur »Horn«, נותנים רשות = geben Erweiterung, statt: Erlaubnis, הבלי שנה = die zarte, leise Last des Traumes, רוח הברוות נוחה הימני = daß die Seele aller Geschöpfe in Liebe und Stille mit mir ruhe. Interessant ist die Lesung von מעזי פנים ומעזות פנים: vor frechen Männern und Frauen.

Um den Wortsinn ja nicht zu verfehlen, häuft er oft die Synonyma und Epitheta und schreckt auch vor ausführlicheren Paraphrasen nicht zurück, besonders in Fällen, wo der gedrängte Text ihm nicht ganz klar ist, z. B. in der ברכת יוצר das טוב יצר כבוד. Aus dem Schwung der Sprache fließen Wortzutaten wie: ברכי נפשי את ה׳ = meine süße Seele singe froh dem allmächtigen Herrn in Ewigkeit; וברוח פיו כל צבאם = und durch sein klingend Gebot sein viel glänzend Heer; יחד לבבי = mache gerade und geeint mein Herz; שכלו טוב וכלו ארוך וכלו שבת = das im ganzen lauter süßes Glück

und Freude, das endlose, unübersehbare Glückseligkeit enthält und in Fülle ewige Ruhe und ewiger Sabbat ist. Hie und da finden wir erklärende Zusätze, so Psalm 121: Wie freute ich mich derer, die mir sagten, ziehen wir zu den Feiertagen ins heilige Haus des allmächtigen Gottes. Psalm 126: Wenn der Herr die so lange gefesselten Sklaven Zions heimführt, scheint es in unserer großen Freude, als hätten wir die Sklaverei nur im Traum gesehen. Oder Vers 3 ebendort: Wir antworten darauf: ja, Gott hat groß mit uns gehandelt, deshalb sind wir jetzt froh. Das Bestreben, stets sinngetreu zu übersetzen, läßt den Verfasser nie zur Ruhe, zur Verknöcherung des Textes gelangen, stets arbeitet und bessert er daran. So haben wir auf fast ein und demselben Blatte drei Übersetzungen des בורא פרי הגפן[1]); und sinnig differenziert er das שהחיינו-Gebet, das im alltäglichen und festtägigen Gebrauche stets im Singular figuriert, dagegen wo davon die Rede, daß jemand seinen Freund drei Monate lang nicht gesehen, übersetzt er treu: der du uns am Leben erhalten und diese Zeit erreichen ließest.

Nach alledem dürfen wir dem Schöpfer dieses Werkes Dank wissen, der es als für sich selbst sprechendes, apologetisches Denkmal des Judentums geschaffen hat, und ebenso den ungarischen Gelehrten, die es nun nach drei Jahrhunderten einer literarischen Auferstehung zugeführt haben.

---

[1]) Der die Frucht des Weinstockes geschaffen; der aus der Weinrebe Wein geschaffen; der aus dem Saft des Rebenbaumes Wein geschaffen.

Die talmudische Literatur der letzten Jahre.

Von **V. Aptowitzer.**

(Fortsetzung.)

Nach längerer Unterbrechung ist von Schwarzens Toseftakommentar wieder ein Heft erschienen, zu Baba kamma[1]). Der hebräische Teil, 1[a]–61[a], enthält den nach der Reihenfolge der Mischna geordneten Toseftatext, begleitet von einem ausführlichen Kommentar, in dem die abweichende Ordnung des Textes begründet und der Text selbst sachlich und kritisch erklärt wird. In der vorausgeschickten kurzen Einleitung wird die Einteilung des Traktates Nesikin behandelt. Im deutschen Teil, S. I—XL, gibt der Verfasser eine Darstellung seiner eigenen Anschauung über das Verhältnis der Tosefta zur Mischna: die Tosefta ist Kommentar und Ergänzung zur Mischna, und kritisiert dann auf Grund einer Analyse des Mischnatraktates Kidduschin die Hypothese Zuckermandels: die Tosefta ist die eigentliche Mischna der palästinischen Amoräer, während unsere heutige Mischna ein Produkt der babylonischen Amoräer sei[2]).

Es ist bedauerlich, daß die Auseinandersetzung über dieses so wichtige Problem von Zuckermandel persönlich gedeutet wird, so daß er nicht bloß Schwarz selbst, sondern auch jeden, der sich

[1]) התוספתא דמסכת נזיקין / בבא קמא. Die Tosefta des Traktates Nesikin Baba Kamma. Geordnet und kommentiert, mit einer Einleitung: Das Verhältnis der Tosifta zur Mischnah. Von Rektor Prof. Dr. Adolf Schwarz. Wien 1912. [XIX. Jahresbericht der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1911/1912].

[2]) M. S. Zuckermandel: Tosefta, Mischna und Baraita in ihrem Verhältnis zu einander, oder palästinensische und babylonische Halacha. Ein Beitrag zur Kritik und Geschichte der Halacha. I. und II. Frankfurt a. M. 1908, 1909. J. Kauffmann. — Auf Schwarzens Kritik erwidert Zuckermandel in seinen Gesammelten Aufsätzen, Erster Teil, zweite Hälfte, Lieferung I, S. I–XXVII. Vgl. Blau in RÉJ. 1914 S. 1—23.

zu Schwarzens, d. h. zur uralten traditionellen, aus den Texten notwendig sich ergebenden Auffassung bekennt, für einen persönlichen Feind hält. In Schwarzens streng sachlicher Polemik finde ich keinen Grund für diese Deutung Zuckermandels. Sie hat aber dazu geführt, daß manche, denen es wohl nicht an Mut fehlt, die aber die Empfindlichkeit eines Mannes, der ein langes, entsagungsreiches Leben der jüdischen Wissenschaft gewidmet, schonen wollen, eine Stellungnahme in diesem Streite vermeiden. Die ruhige, unbefangene Prüfung wird erschwert und verleidet, wenn man von vornherein weiß, daß sie als Gehässigkeit aufgefaßt und mit Unfreundlichkeit vergolten werden wird.

Wenn ich Schwarzens Auffassung des Verhältnisses der Tosefta zur Mischnah als die uralt traditionelle, von den beiden Talmuden vorausgesetzte, aus dem Toseftatext folgende bezeichnet habe, so gilt dies bloß von der Theorie dieser Auffassung. Und ihre praktische Konsequenz, die Ordnung des Toseftatextes nach der Mischna, dient bloß dazu, um den Kommentarcharakter der Tosefta deutlich hervortreten zu lassen. Daß aber der Toseftatext auch ursprünglich so geordnet war, kann nicht mit Sicherheit behauptet werden. Die ursprüngliche Ordnung oder die jetzige Unordnung der Tosefta ist ein Problem, das nicht mehr restlos gelöst werden kann. Die moderne europäische Vorstellung von Systematik und Ordnung darf nicht ohne weiteres in alten Zeiten im Orient vorausgesetzt werden. Was uns als Unordnung und systemloses Durcheinander erscheint, muß nicht auch vom Redaktor der Tosefta so empfunden worden sein. Es ist aber auch folgendes zu bedenken. Aus manchen Talmudstellen[1]) ist zu entnehmen, daß es eine erste Rezension unserer Mischnah gegeben, die Rabbi in seiner Jugend verfaßt hat[2]). Wie diese erste Rezension der Mischnah Rabbis sachlich in manchen Punkten von unserer, der letzten Redaktion abwich, so ist wahrscheinlich auch die Ordnung des Stoffes in ihr eine etwas verschiedene gewesen. So daß

[1]) Baba mezia 44a, Abodah sarah 52b, Jerusch. Baba mezia IV, 1.
[2]) Vgl. Rapoport im Kerem Chemed II und Frankel. מבוא 20a.

vielleicht in der Tosefta die Ordnung der ersten Rezension oder des Entwurfes der Mischnah Rabbis — zum Teil wenigstens — erhalten ist. Ich sage «zum Teil», weil es ja wahrscheinlich ist, daß beim Erscheinen der letzten Mischnah auch die Tosefta nach ihr teilweise umgeordnet wurde. Daß die erwähnten Talmudstellen im Sinne einer ersten Rezension zu deuten sind, dafür spricht die Tatsache, daß der B. mezia 44[a] aus der Jugendzeit Rabbis stammende Satz הוהב אינו קונה את הכסף im Text des Jeruschalmi sich befindet. Dafür aber, daß die Tosefta sich dieser ersten Rezension anschließt, ist das ein Anhaltspunkt, daß einer von den Sätzen, die der Babli der Jugendzeit Rabbis oder der ersten Rezension seiner Mischna zuweist, in der Tosefta[1]) erhalten ist.

Dem zweiten Studiengebiete Schwarzens, der Erforschung der rabbinischen Interpretationsregeln, der Middoth[2]), gehört seine »Hermeneutische Antinomie«[3]) an.

Mit dem Terminus Antinomie bezeichnet der Verfasser die vierte Hillelsche Middah שני כתובים, die als die dreizehnte in der Baraitha R. Ismaels שני כתובים המכחישים זה את זה lautet. Nach einer kurzen Einleitung (S. 1—4), in der die Logizität der Middah betont wird, zerfällt das Buch in drei Teile. Im ersten Teil (S. 5—22) entwickelt der Verfasser seine neue Auffassung der שני כתובים. Nach der alten Auffassung bedeutet der Terminus שני כתובים, wie es in der erweiterten Form bei R. Ismael deutlich zum Ausdruck kommt, »zwei einander widersprechende Schriftworte«; nach Schwarzens Erklärung bedeutet dieser Terminus »zwei verschiedene Sätze«.

»Die Erkenntnis, daß die Thorah Moses' Antinomien enthält,

---

[1]) Aboda sara V (VI) 7 — Babli 52[b].

[2]) Die hermeneutische Analogie, 1897. Der hermeneutische Syllogismus, 1901. Die hermeneutische Induktion 1909. Vgl. Monatsschrift 1911, S. 185 ff.

[3]) Die hermeneutische Antinomie in der talmudischen Literatur. Von Rektor Prof. Dr. Adolf Schwarz. Wien 1913. [XX. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1912/1913].

ist sicherlich ein untrügliches Zeichen streng objektiver Gesetzesforschung, aber für die Auslegung des Gesetzes hätten unsere alten Lehrer mit dieser Erkenntnis absolut nichts gewonnen, wenn sie ihnen nicht zugleich auch die Überzeugung aufgedrängt hätte, daß es unerläßlich notwendig sei, die Antinomien aufzulösen, sie als bloß scheinbare nachzuweisen. Und aus dieser Überzeugung heraus stellten sie eine auf die Beseitigung der Gesetzeswidersprüche abzielende hermeneutische Regel auf» (S. 13). Es muß also in dem Terminus שני כתובים der Hinweis enthalten sein, wie die Antinomie aufzulösen sei, was aber nach der alten Auffassung der vierten Middah nicht der Fall ist, da sie bloß das Vorhandensein von Widersprüchen konstatiert, ohne anzugeben, wie sie auszugleichen seien. Daher meint Schwarz, daß der Ausdruck שני כתובים tatsächlich eine Anleitung zur Aufhebung der Antinomien enthält, einen deutlichen Hinweis auf ihre Lösung, die in einer Distinktion besteht. Denn »jede Antinomie, gleichviel ob sie in einem kontradiktorischen oder konträren Gegensatze besteht, findet in einer einfachen Distinktion ihre Lösung. Die zwei Sätze, welche ein gemeinschaftliches Subjekt haben, schließen einander nur so lange aus, als wir uns für berechtigt erachten, sie in einen Satz zusammenzufassen und zu sagen: A ist B und non B. In dem Augenblicke jedoch, in welchem wir zu der Einsicht gelangen, daß diese Zusammenfassung unstatthaft ist, verwandeln sich die zwei einander ausschließenden Sätze in zwei ganz verschiedene und darum auch ruhig und friedlich nebeneinander bestehende Sätze. Ins Talmudische übertragen, lautet diese Ausführung also: Die שני כתובים sind nur so lange מכחישים זה את זה, als sie auf einen ענין sich beziehen und in einen כתוב zusammengezogen werden können; drängt sich uns jedoch die Überzeugung auf, daß wir es in Wirklichkeit mit שני כתובים zu tun haben, dann ist die הכחשה auch bereits verschwunden«.

Wie man nun aus dieser Ausführung sieht, muß שני כתובים auch nach Schwarz elliptisch gefaßt werden. Während nach der herkömmlichen Auffassung der Terminus den Widerspruch hervorhebt, ohne die Lösung anzudeuten, tut er nach der neuen Er-

klärung das umgekehrte, indem er die Lösung angibt für eine nicht genannte Schwierigkeit. Nach Schwarzens Erklärung müßte die Middah vollständig lauten: [כתוב אחד אומר כך וכתוב אחד אומר כך] ישני כתובים [הם][1].

Sprachlich ist also aus dieser neuen Erklärung nicht viel gewonnen. Dagegen resultiert aus ihr eine radikale Umwälzung inbezug auf die Auffassung des Inhaltes dieser Middah. Es ergibt sich aus ihr die Tatsache, daß die vierte Hillelsche und die dreizehnte Ismaelsche Middah nicht bloß nicht identisch sind, sondern auch zu einander in scharfem Gegensatze stehen, eine vollständige Antinomie bilden. »Die vierte hermeneutische Regel Hillels fordert zur Lösung der Antinomie eine freie selbständige Distinktion, die uns zu der Erkenntnis führt, daß der Widerspruch ein bloß scheinbarer gewesen, daß der Streit auf einem Mißverständnisse beruhte . . . Die dreizehnte Regel R. Ismaels, wie die meisten Methodologen sie auffassen, verbietet die selbständige und verlangt eine autoritative, von einem dritten Vers gegebene Distinktion« (S. 194 f.). Jene »fordert von uns, daß wir selbständig aus eigener Kraft die Antinomie auflösen, diese verbietet uns, selbständig zu denken und verlangt gebieterisch, daß wir der Distinktion des autoritativen Bibelwortes beipflichten« (S. 22).

Wie ist nun diese Antinomie zwischen der vierten Middah Hillels und der dreizehnten Middah R. Ismaels aufzulösen? In folgender Weise: Hillel lehrte, daß zwei einander widersprechende Bibelsätze durch eine freie Distinktion zwischen dem Inhalt des einen und dem des anderen Bibelsatzes von ihrer Gegensätzlichkeit befreit werden müssen. Wie aber, wenn ein Gegensatz durch mehrere Distinktionen gelöst, die Antinomie durch mehrere Lösungsversuche aufgehoben werden kann? Darüber hat Hillel uns keine Regel gegeben. Auf diese Frage antwortet erst R. Akiba, indem er lehrte: Von verschiedenen selbständigen Distinktionen gebührt derjenigen der Vorzug, die von einem Bibelwort gestützt wird. Diese Regel R. Akibas ist eine Erweiterung und Fortentwicklung

[1]) Vgl. ähnlich Blau, Deutsche Literaturzeitung 1913, Sp. 2978.

der vierten Middah Hillels. Diese Akibasche Regel hat die Zustimmung R. Ismaels, somit ungeteilte Anerkennung und allgemeine Geltung gefunden. Dieser Umstand und die Tatsachen, daß während der ganzen Epoche der Tannaim der Satz »eine vermittelnde Entscheidung entscheidet nicht הכרעה שלישית אינה מכרעת« in uneingeschränkter Geltung war, daß in der gesamten tannaitischen Literatur das Verbum הכריע nur in der Bedeutung »entscheiden« vorkommt[1]), daß auch bei den Amoräern in den beiden Talmuden keine einzige Auflösung einer Antinomie mittels eines dritten Verses zu finden ist — dies alles führt zu dem Schlusse: »Die dreizehnte Regel in der Baraitha R. Ismaels kann unmöglich von diesem Tanna herrühren. Diese Regel haben weder die Tannaiten, noch die Amoräer der beiden Talmude gekannt; diese Regel ist rst in Babylon zur Zeit der Gaonen entstanden«. Aus diesem Ergebnis erwächst die Forderung: »Die sogenannte dreizehnte Middah R. Ismaels ist zu streichen, und an ihrer Stelle muß wieder die Hillelsche Middah mit der von R. Akiba vorgenommenen und von R. Ismael akzeptierten Erweiterung in ihr altes Recht ein- und auf den vierten Platz hinaufgesetzt werden« (S. 193—208).

Ich mußte an den Inhalt des ersten Teiles sogleich das Resultat des dritten Teiles reihen, um eine zusammenhängende Darstellung der These des Verfassers geben zu können. Jetzt muß ich noch den Inhalt des zweiten und den Hauptinhalt des dritten Teiles

---

[1]) Für diese Bedeutung von הכריע ist besonders folgende Stelle wichtig. Gen. r. XV, 3: ר' יהודה ור' יוסי ר' יהודה (Gen. II, 8) גן בעדן אומר גן גדול מעדן שנאמר ויקנאהו כל עצי עדן אשר בגן האלהים (Ezech. XXXI, 9) ואומר בעדן גן אלהים היית (Ezech. XXVIII, 13) ר' יוסי א' עדן גדולה מגן שנ' ויטע ה' אלהים גן בעדן (Gen. II, 8) ..... והא ר' יהודה יש לו שני מקראות ור' יוסי אין לו אלא מקרא אחד. א"ר חנין דציפורי האיר הקב"ה עיניו של ר' יוסי ומצא לו מקרא אחד מכריע על גביו, ואיזה זה (Jes. LI, 3) וישם מדברה בעדן וערבתה בגן ה'. Zum Text vgl. Theodor S. 136 f. Hier ist es nicht bloß der Ausdruck על גביו, der für מכריע die Bedeutung »entscheiden« mit aller Notwendigkeit fordert, sondern auch der ganze Inhalt der Stelle, da hier von einer Vermittlung nicht gesprochen werden kann.

angeben: Der zweite Teil (S. 22—72) enthält den Nachweis, daß die wenigen Beispiele für Lösung der Antinomie mittels eines כתוב שלישי nicht echt sind und eine kritische Übersicht der Auffassung der שני כתובים bei den alten Methodologen. Im dritten Teil S. 72—193, dem Fundament des kühnen Baues, werden sämtliche Antinomien der talmudischen Literatur eingehend behandelt und an diesem reichen Material die Entwicklungsphasen der hermeneutischen Antinomie« nachgewiesen. Der Verfasser gliedert die Antinomie in: vollständige Antinomien, die in zwei Gruppen zerfallen: objektive und subjektive, die wieder nach ihrem Inhalt in halachische und agadische geteilt sind, und unvollständige Antinomien. Vollständige Antinomien sind zwei Gesetze, die sich gegenseitig aufheben: A ist B, und A ist non B; unvollständige Antinomien sind zwei Satzungen, von denen die eine mehr enthält als die andere: A ist B und A ist B + C. Wichtiger ist die Scheidung zwischen objektiven und subjektiven Antinomien: »zwei Bibelstellen, die nach ihrem einfachen, sachlichen Wortsinne einander derart widersprechen, daß sie sich gegenseitig aufheben, müssen von aller Welt als vollständige Antinomien erkannt werden . . . Der antinomistische Charakter der zwei Schriftstellen kann von niemandem bestritten werden. Solche Antinomien sind im Gegensatze zu den durch subjektive Auffassung bedingten objektive zu nennen«.

Wenn wir nun fragen: Ist das Resultat dieses inhaltsreichen und inhaltsschweren Buches ein absolut gesichertes, ist Schwarzens These eine objektive, von aller Welt anzuerkennende oder eine von der subjektiven Auffassung ihres Urhebers bedingte »Nomie«?, so muß diese Frage wie folgt beantwortet werden: aus den vom Verfasser aufgestellten Prämissen, muß mit Notwendigkeit der von ihm gezogene Schluß folgen; die Frage ist also nur, ob diese Prämissen absolut unanfechtbar sind. Diese Frage aber kann nicht mit Sicherheit bejaht werden. 1. Die Gründe für die Unechtheit der Beispiele von Lösung der Antinomie durch einen dritten sind zwar sehr beachtenswert, aber nicht peremptorisch. 2. Nicht bloß R. Ismael b. R. Jose und die מכריעין לפני הכתים gebrauchen

הכריע in der Bedeutung »ausgleichen, vermitteln« (Schwarz, S. 20), sondern auch Rabbi, indem er[1]) R. Akiba, der in der Kontroverse betreffend קולי מצלעות zum Teil wie R. Eliëser, zum Teil wie R. Josua entscheidet[2]), als מכריע bezeichnet[3]). 3. Da Rabbi in diesem Satze הכרעה im Sinne von »ausgleichen« gebraucht, so steht er auf dem Standpunkt הכרעה שלישית מכרעת. Jedenfalls hat der Babli den Satz Rabbis so verstanden, da er die dort angeführte Entscheidung Rabbah bar bar Chanas im Namen R. Jochanans, die eine הכרעה שלישית zur Halacha erhebt, aus diesem Satze Rabbis ableitet[4]). 4. Wenn R. Akiba die auch von R. Ismael anerkannte Regel aufstellt, daß im Falle von mehreren Distinktionen diejenige Distinktion den Sieg davonträgt, welche von einem Bibelwort gestützt ist, so folgt daraus mit zwingender Notwendigkeit, daß eine von der Bibel selbst gemachte Distinktion jede andere selbständige als unzulässig erscheinen läßt. Gerade nach Schwarzens Erklärung der Stellen Sifra A. I 2 und Mechilta Bachodesch kap. 9, nach der R. Akiba die Antinomie so löst, daß er den einen Satz durch den dritten Vers aufgehoben werden läßt[5]), ist es selbstverständlich, daß einem ausgleichenden dritten

[1]) Sabbath 39b unt.

[2]) Kelim XXVIII 2, Tosefta das. 3, VI 8, Sabbath 29a.

[3]) Raschi Sabbath 40a, Baba kamma 116a und Chullin 137a erklärt sehr fein, daß ausgleichen und vermitteln eigentlich ein »Übergewicht verleihen« ist: durch die Vermittlung erhält A in a das Übergewicht und B in b. Wenn in Raschi zu Nasir 53a das Gegenteil davon behauptet wird, worauf allein Schwarz, S. 20, Anm. 3, verweist, so ist dies nur wieder ein Beweis dafür — was schon Jad Maleachi ed. Berlin, 128d, Nr. 6 und Asulai, ed. Ben-Jakob 84d, Nr. 1 bemerken — daß der Kommentar zu Nasir nicht Raschi gehört.

[4]) לא ישתטח אדם כל גופו בן בתימין בין בצונן דברי רבי מאיר, רבי שמעון מתיר, רבי יהודה אומר בתימין אכור בצונן מותר אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה . . . דאמר רבי תנחום אמר רבי יוחנן אמר רבי כל מקום שאתה מוצא שנים הולקין ואחד מכריע הלכה כדברי המכריע. Sabbath 39b. Vgl. Tossafoth Baba kamma 116b. s. v. הכרעה.

[5]) Eine Antinomie, die unmöglich durch eine Distinktion gelöst werden kann, findet sich in der hier oben S. 177, Anm. 1 angeführten Stelle.

Vers umsomehr Autorität beigelegt wurde. Daraus folgt aber notwendig die Pflicht zu untersuchen, ob nicht die Bibel selbst eine Distinktion macht, und daß erst dann, wenn wir in der Bibel keine Distinktion für die Lösung gefunden, wir selbständig distinguieren dürfen und müssen. Daß dies wenigstens seit der Zeit R. Akibas die Ansicht einzelner gewesen, kann ja unmöglich als ausgeschlossen gelten.

Dagegen ist die Feststellung, daß in der talmudischen Literatur die Antinomien, mit Ausnahme der wenigen vom Verfasser angezweifelten Stellen, durch selbständige Distinktion gelöst werden über jeden Zweifel erhaben, so daß aus dieser Tatsache notwendig des Verfassers Erklärung des Inhaltes der Hillelschen Middah folgt. Es ist auch, da die Zahl der von der Thora selbst gegebenen Lösungen eine äußerst geringe ist, nicht denkbar, daß Hillel für einige wenige Fälle eine — für diese Fälle selbstverständliche — Regel aufgestellt hätte, ohne die bei weitem größere Zahl der Antinomien zu berücksichtigen. Es ist also absolut sicher, daß Hillel mit seiner Middah zum selbständigen, freien Distinguieren auffordern will und daß dieser Aufforderung während der ganzen talmudischen Zeit Folge geleistet wurde. So weit muß man mit Schwarz gehen. Schwerer ist es, wie wir gesehen, ihm bis zur äußersten Konsequenz seiner These zu folgen. Unsere dreizehnte Middah R. Ismaels kann ganz gut ihm angehören; sie steht nicht im Gegensatz zur vierten Middah Hillels, sondern ist ihre einschränkende Fortbildung; sie hebt das freie Distinguieren nicht auf, sondern beschränkt es durch die Autorität des Bibelwortes, das sie zuerst zu Wort kommen lassen will, genau so wie R. Akibas Erweiterung der Hillelschen Middah. Das, was Hillel in seiner Middah nicht berücksichtigt hat, — ob aus Selbstverständlichkeit oder Nichtanerkennung, bleibe dahingestellt, — hebt R. Ismael hervor: die von der Thora selbst gegebenen Distinktionen R. Ismaels setzt die Middah Hillels voraus, bezieht sich auf sie und sagt: Wenn zwei Bibelsätze einander widersprechen, haben selbständige, freie Lösungen nur solange Geltung, als nicht die Thora selbst in einem dritten Vers eine Distinktion gemacht.

שני כתובים המכחישין זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע enthält die Middah Hillels, ist ihre Einschränkung.

Zieht man auch von Schwarzens These das weniger sichere ab, so bleibt noch das absolut gesicherte Resultat seiner Untersuchung als hochbedeutsame Erkenntnis zurück, die dem Buche bleibenden Wert und dem Verfasser den Dank der Talmudforscher sichert. Und nicht nur der Forscher, da seine Feststellung der rabbinischen Hermeneutik erhöhtes Ansehen verleiht.

Inbezug auf den Inhalt sowohl wie auf das Endresultat ist mit Schwarzens Untersuchung verwandt ein gleichzeitig mit ihr erschienenes Buch von Dr. Leo Bardowicz, in dem ebenfalls Interpretationsregeln Gegenstand der Untersuchung sind, mit dem Resultat: Herabdrückung in die gaonäische Zeit. Es handelt sich um die Baraitha der 32 agadischen Interpretationsregeln[1]), die Rabbi Eliëser ben R. Jose ha-Gelili zum Autor hat.

Bardowicz's Schrift zerfällt in 2 Teile. Der erste Teil, S. 1—49, enthält in 12 Abschnitten 1. Die Darstellung der bisherigen Ansichten über die Baraitha der 32 Auslegungsnormen: Allgemeine Übereinstimmung, daß die Baraitha selbst R. Eliëser ben R. Jose ha-Geiili gehört, nur die Beispielsammlung wird von manchen etwas später angesetzt. 2. Prüfung dieser Meinungen mit Ergebnis: die Baraitha ist in gaonäischer Zeit abgefaßt worden. — Im zweiten Teil (S. 49—101) wird behandelt 1. Bestätigung des erwähnten Ergebnisses durch eine in dem Chronikkommentar eines Schülers Sa'adias enthaltene Mitteilung, aus der sich ergibt, daß die Baraitha, mit Ausnahme der neunten und elften Regel, im gaonäischen Lehrhause zu Sura aus der talmudischen Literatur zusammengestellt wurde. 2. Sa'adjas Anteil an unserer Baraitha: Sa'adja ist der Autor der 9. und 11. Middah und mehrerer Beispiele zu den anderen Middoth. 3. Die Beispiele zu den einzelnen

[1]) Die Abfassungszeit der Baraitha der 32 Normen für die Auslegung der Heiligen Schrift. Eine Untersuchung von Dr. Leo Bardowicz, Rabbiner der israel. Kultusgemeinde in Mödling. Berlin 1913. M. Poppelauer. Mk. 2,50. — Vgl. des Verfassers Aufsatz in Freie Jüdische Lehrerstimme III, S. 31.

Regeln in unserer Baraitha: wie der gaonäische Redaktor der Baraitha die in der rabbinischen Literatur gefundenen Regeln wiedergibt. 4. Wie kam es, daß diese Baraitha dem Tannaiten R. Eliëser ben R. Jose ha-Gelili zugeschrieben wurde? Antwort: weil man annahm, daß der die Baraitha einleitende, das Lob dieses Tannaiten als Meisters der Agada enthaltende Satz ursprünglich zur Sammlung gehörte. 5. Zur Erklärung von סדר היובלות in der erwähnten Mitteilung des Chronikkommentars: es ist eine gaonäische Chronik. Dann folgt im Anhang: Schriftauslegungen Sa'adjas, die der 9. und 11. Middah entsprechen, Nachträge und Berichtigungen.

Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt der Verfasser wie folgt zusammen:

»R. Eliëser, Sohn des Galiläers R. Jose, kann nicht als Schöpfer und Urheber der 32 Middoth angesehen werden, da achtundzwanzig derselben sich an die Namen anderer, zumeist viel älterer Tannaiten knüpfen. Aber auch die Sammlung und Zusammenstellung, sozusagen die Redaktion der 32 Middoth, kann REbJG nicht zugeschrieben werden, da zwei derselben die 14. und 28. erst in der amoräischen und wieder zwei, die 9. und 11. erst in der gaonäischen Zeit nachweisbar sind, davon ganz abgesehen, daß REbJG, wäre er der Redaktor unserer Baraitha gewesen, von den in ihr vereinigten Regeln in seinen eigenen Schriftauslegungen häufigen Gebrauch hätte machen müssen, während er in Wirklichkeit die Middoth überhaupt verhältnismäßig selten anwendet und sich überdies auf den Gebrauch nur einiger weniger Regeln beschränkt, die zu den populärsten gehörten. Die Sammlung und Vereinigung unserer 32 Middoth kann aber auch in die amoräische Zeit nicht verlegt werden, weil die 9. und 11. Regel viel jünger sind. Neben den bezeichneten Argumenten spricht auch noch die Tatsache, daß in der ganzen Traditionsliteratur der 32 Middoth keine Erwähnung geschieht, dafür, daß deren Sammlung und Zusammenstellung weder in der tannaitischen, noch in der amoräischen Zeit stattgefunden hat; denn bei der eminenten Bedeutung der Middoth und deren

häufiger Anwendung seitens der Tannaiten und Amoräer hätten sie entschieden genannt werden müssen, würde diese Vereinigung von Interpretationsnormen in jener Zeit bestanden haben. Dies alles führt mit Notwendigkeit zu der Annahme, daß die 32 Middoth, die erst in der gaonäischen Zeit auftauchen, in eben dieser Zeit erst aus den im rabbinischen Schrifttum vorkommenden Auslegungsregeln (mit Ausnahme der 9. und 11. Regel) ausgewählt und vereinigt worden sind. Durch diese . . . Lösung unserer Frage werden all die oben behandelten Schwierigkeiten mit einem Schlage behoben, ebenso die zuletzt berührte, warum nämlich Scherira in der oben aus seinem Sendschreiben zitierten Stelle unsere »Baraitha« nicht kennt. Er konnte da, wo er von den Behelfen spricht, deren sich schon die Alten bei ihrer Gesetzesforschung bedienten, wohl die 13 Middoth des R. Jismael sowie auch einzelne Regeln, die in den 32 Middoth vorkommen, nennen, nicht aber die Vereinigung dieser letztern als Ganzes, weil es ein Anachronismus gewesen wäre«.

Diese Beweisführung leidet an dem Fehler, daß die als Prämissen dienenden Tatsachen falsch gedeutet sind. Ist dies erkannt, so fällt der ganze Bau in sich zusammen. Den Nachweis dafür habe ich an anderer Stelle geliefert. Siehe meinen Aufsatz in der Schwarz-Festschrift.

Da wir mit der Baraitha der 32 Normen das Gebiet der Agada betreten haben, so wollen wir gleich auch die andern Werke auf diesem Gebiete besprechen.

Wilhelm Bacher, dessen allzufrüher Heimgang einen unersetzlichen Verlust für die jüdische Wissenschaft bedeutet, hat noch in seinem letzten Lebensjahre die Agadaforschung, seine eigentliche Domäne, mit zwei wichtigen Werken beschenkt. Das eine ein altes in neuem Gewande und das andere ein ganz neues: Die Agada der babylonischen Amoräer in zweiter Auflage[1]) und die Proömien der alten jüdischen Homilie[2]).

[1]) Die Agada der babylonischen Amoräer. Ein Beitrag zur Geschichte der Amoräer und zur Einleitung in den babylonischen

Über den Inhalt des ersten, seit 35 Jahren bekannten und vielbenützten Werkes zu berichten, ist überflüssig. Nur bibliographisch sei bemerkt, daß das Buch ein unveränderter Abdruck der ersten Auflage ist, zu der die Ergänzungen und Berichtigungen auf 10 besonders paginierten Seiten hinzukommen, auch daß die äußere Ausstattung eine vorzügliche ist.

Das zweite Werk hat eine der interessantesten Erscheinungen der Agada und eines der schwierigsten Probleme der Agadaforschung, die Pethicha oder das Proömium, zum Gegenstand der Behandlung. Bacher will Wesen und Ursprung der Pethicha, des einzigen Gebildes der agadischen Homilie, das zeigt, daß die alten Prediger bestrebt waren, ihren Vorträgen eine gewisse Kunstform zu geben, erklären und auffinden. Der Grundgedanke, die eigentliche Seele des Buches, ist in der Einleitung und den ersten zwei Kapiteln enthalten, während die übrigen 7 Kapitel, der weitaus größte Teil des Buches, Statistiken und Übersichten und eine Abhandlung über die Terminologie der Pethicha bieten, wozu noch ein Bibelstellenregister kommt. Aber auch die ersten zwei Abschnitte sind hauptsächlich statistischen Inhalts: 1. Aneinanderreihung von Bibelstellen aus Pentateuch, Propheten und Hagiographen; 2. Auslegung pentateuchischer Texte vermittels nichtpentateuchischer im tannaitischen Midrasch; 3. Tannaiten als Urheber von Proömien; 4. Terminologisches: Erklärung der Termini und Formeln, mit denen das Proömium eingeleitet und geschlossen wird; 5. Die Proömien der palästinensischen Amoräer: Zusammenstellung und Skizzierung der Proömientexte von 57

Talmud. Von Dr. Wilhelm Bacher, Professor an der Landesrabbinerschule zu Budapest. Zweite, durch Ergänzungen und Berichtigungen vermehrte Auflage. Frankfurt a. M., 1913. J. Kauffmann. XVI + 151 + 14 S. 8°. Mk. 6.

[2]) Die Proömien der alten jüdischen Homilie. Beitrag zur Geschichte der jüdischen Schriftauslegung und Homiletik. Von Dr. Wilhelm Bacher, Direktor der Landesrabbinerschule zu Budapest. [Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausgegeben von Rudolf Kittel. Heft 2.] Leipzig 1913. J. C. Hinrichs. 126 S. 8°. Mk. 4.

palästinensischen und 9 babylonischen Amoräern; 6. Die Proömien Tanchumas; 7. Überblick: Mehr als 200 nichtanonymer Pethichas werden nach ihrer Zugehörigkeit zu einzelnen Teilen der Heiligen Schrift geordnet: 8. Die anonymen Proömien: Besprechung von bald 1200 anonymen Proömien aus der ganzen Midraschliteratur; 9. Das Verhältnis des Proömientextes zum Perikopentexte, aus diesem Verhältnis werden zwölf Klassen von Proömien abgeleitet: 1. Inhaltliche Übereinstimmung zwischen Perikopen — und Proömiumtext; 2. und 3. Eine allgemeine Aussage des Proömientextes wird auf die in der Perikope erzählte einzelne Begebenheit oder die in ihr erwähnte einzelne Person bezogen; 4. Übereinstimmung beider Texte inbezug auf den allgemeinen Gedanken; 5. Der Proömientext ist ein Motto für den leitenden Gedanken des Perikopentextes; 6. Allegorische Erklärung des Proömientextes; 7. Beide Texte stehen zu einander im Verhältnis der Analogie; 8. Beide Texte ergänzen sich gegenseitig; 9. Der Zusammenhang zwischen beiden Texten ergibt sich aus dem Inhalt des dem eigentlichen Perikopenvers vorhergehenden Textes; 10. Künstliche Deutung des Proömientextes; 11. Einzelne Ausdrücke des Proömientextes werden gedeutet: 12. Der ganze Proömienvers wird homiletisch gedeutet.

Was uns aber Bacher über Ursprung und Wesen des Proömiums sagt, lautet wie folgt: Es hat in tannaitischer und amoräischer Zeit eine eigentümliche Art der Schriftauslegung gegeben, die darin bestand, daß Texte aus den drei Teilen der Bibel aneinandergereiht und inhaltlich in Beziehung gebracht wurden. Diese exegetische Spezialität ist »aus dem Bestreben erwachsen, den Inhalt des Pentateuchs durch Propheten und Hagiographen zu beleuchten, aber auch die Einheitlichkeit der ganzen heiligen Schriftsammlung durch den Nachweis von analogen Stellen in den drei genannten Teilen derselben zu betonen«. Dieser Gedanke gelangt auch dort zum Ausdrucke, wo der Ausleger nicht Texte aus allen drei Teilen der Bibel aneinanderreiht, sondern zur Auslegung einer Pentateuchstelle einen Text der prophetischen oder der hagiographischen Bücher heranzieht und durch diesen

letzteren den Sinn der ersteren ermittelt». Aus dieser exegetischen Methode, einen pentateuchischen Text durch Heranziehung eines nicht pentateuchischen Textes zu erklären, hat sich das Proömium entwickelt. «Im Proömium wird diese Methode auf einen Vers, gewöhnlich den Anfangsvers eines beim Gottesdienste zur Verlesung gelangenden Schriftabschnittes, oder auf den Gesamtinhalt desselben angewendet. Die Verknüpfung des Perikopentextes mit dem aus den Propheten oder Hagiographen gewählten Proömientexte, die Auslegung des letzteren und der dadurch gewonnene Übergang zu ersterem bildet den wesentlichen Inhalt des Proömiums».

Bacher hat eine Bedingung für den Charakter der Pethicha, gewiß weil sie leicht aus den Texten erkennbar ist, nicht betont, durch welche Unterlassung aber seine These von manchen nicht richtig erfaßt und daher angegriffen wurde. Ich will daher dieses Moment hervorheben: Die Verknüpfung des Proömiumtextes mit dem Perikopentext muß eine unmittelbare sein, d. h.: auf den Perikopentext muß unmittelbar der Propheten- oder Hagiographenvers mit oder ohne Einleitungsformel folgen, etwas anderes darf zwischen beiden Texten nicht stehen. Deshalb ist z. B. Gen. r. VI 9 kein Proömium, weil zwischen Perikopen- und Proömiumtext eine Erklärung des ersteren Textes sich befindet, die erst die Verknüpfung mit dem Prophetenvers ermöglicht, und zwar bloß, um diesen zu erklären, nicht aber um den Perikopenvers zu beleuchten[1]).

[1]) Dadurch erledigt sich die Frage D. Künstlingers in seiner Anzeige des Bacherschen Werkes, Orientalistische Literaturzeitung 1913, Sp. 455. Seine zweite Frage, warum Gen. r. XCV 2 kein Proömium ist, beantwortet sich einfach durch die Tatsache, daß dort die Erklärung des Proömiumtextes, der wichtigste Bestandteil des Proömiums, fehlt. Übrigens hat Künstlinger nicht beachtet, daß in dem fraglichen Text nicht einmal eine Deutung vorliegt, da weder Gen. 46, 28, noch Jes. 11, 13 erklärt werden, so daß letzterer Vers in der Luft schwebt. Der vollständige Text findet sich im Tanchuma ויגש, worauf schon מהרי״ו verweist, und dort hat in der Tat die Stelle die Form einer regelrechten Pethicha.

Im Unklaren läßt uns Bacher darüber, wie er sich das Verhältnis der beiden exegetischen Methoden, der Aneinanderreihung von Versen aus allen drei Teilen der Bibel und der Erklärung durch Heranziehung bloß eines Propheten- oder Hagiographenverses, zu einander vorstellt. Welche ist die ältere und welche die jüngere Form? Nach der ganzen Darstellung Bachers muß man in seinem Sinne denken, daß die letztere Methode, die kürzere und einfachere, sich aus der ersteren, der ausführlicheren und künstlicheren, entwickelt habe; so daß die Pethicha schon eine zweite Entwicklungsstufe darstellt: Aneinanderreihung — Heranziehung eines Verses — Pethicha. Aber die Entwicklungsgeschichte der agadischen und auch der halachischen Exegese lehrt, daß — wie überhaupt bei jeder Entwicklung — die einfachen und natürlichen Formen älter sind als die komplizierten und künstlichen. So wäre man geneigt, Schwarz zuzustimmen, der umgekehrt die Aneinanderreihung, die Perlenschnüre, sich aus der Pethicha entwickeln läßt[1]). Nach dieser Ansicht wäre

[1]) In seiner Besprechung des Bacherschen Buches, Deutsche Literaturzeitung 1913, Sp. 1679. Schwarz begründet seine Ansicht mit dem Unterschied zwischen den Vorträgen beim Gottesdienste und jenen im Lehrhause; nur bei den Gottesdienstlichen Vorträgen, für die der Vortragende sich vorbereiten konnte, und nicht im Lehrhause, wo der vortragende Lehrer auf Fragen antworten mußte, konnte sich eine Kunstform herausbilden. Diese Begründung geht von der Voraussetzung aus, daß im Lehrhause »der Vortragende sein Auditorium in der Regel zu einer Fragestellung aufforderte«. Dies muß aber erst erwiesen werden. Wir finden auch, daß das älteste uns überlieferte Proömium, das des R. Elieser ben Hyrkanos in Gen. r. XLII, gerade im Lehrhause vorgetragen wurde. Wir finden auch ein Proömium, von dem es sicher ist, daß es improvisiert wurde, da sein Autor den Perikopentext erst aus der Verlesung des Abschnittes, also unmittelbar vor dem Vortrage, erfahren hatte. Und es handelt sich da um einen Vers, der in der Heimat des Proömiumautors nicht den Anfang einer Perikope bildete, daß man etwa sagen könnte, er habe ein älteres Proömium vorgetragen. Es ist auch daran zu erinnern, daß die Jelamdenu-Vorträge, die ja viel kunstreicher sind als die Proömien, zur Beantwortung von Fragen dienen.

der Entwicklungsgang: Pethicha, Heranziehung eines Propheten- oder Hagiographenverses, Heranziehung eines Propheten- und Hagiographenverses. Dabei aber wüßten wir wieder nichts vom Ursprung des Proömiums. Das Pethicha-Problem ist also noch immer nicht endgiltig gelöst.

Mit diesem Problem beschäftigt sich auch D. Künstlinger in zwei kleineren Arbeiten[1]), in denen die Pethichoth zu Leviticus rabba, Gen. rabba und Tanchuma zur Genesis zusammengestellt und gegliedert werden. Zu dem Zweck, um »den morphologischen Aufbau der Pethichoth nach Möglichkeit zu zeigen, die echten von den falschen, die natürlichen von den künstlichen zu unterscheiden«. Die erste Abhandlung will auch die Agadoth, die sich im »Laufe der Zeit an die Pethichoth anschmiegten«, auseinanderhalten und »die reinen Pethichoth, insoweit man dieselben nachweisen kann, welche den Grundstock der piskaartigen Midraschim . . . ausmachen, von ihren Agadothschlacken befreien«. In der zweiten Abhandlung sind die Nebenagadoth nicht berücksichtigt. — K. steht nämlich auf dem Standpunkt, den er schon in früheren Abhandlungen[2]) eingenommen, daß nämlich die Redaktoren unserer

[1]) Die Pethichoth des Midrasch rabba zu Leviticus. Von Dr. David Künstlinger. Krakau 1913. Verlag des Verfassers. 38 S. 8°. Mk. 1,50. — Die Pethichoth des Midrasch rabba zu Genesis. Von Dr. David Künstlinger. Krakau 1914. Verlag des Verfassers. 51 S. 8°.

[2]) Altjüdische Bibeldeutung, Berlin 1911, Die Pethichoth der Pesikta de Rab Kahana, Krakau 1912. Vgl. über diese Abhandlungen Theodor, Monatsschrift 1911, S. 503—509, Bacher, Deutsche Literaturzeitung 1911, Sp. 1681 f., 1912, Sp. 2385 f., die Proömien der altjüdischen Homilie S. 2. Vgl. auch Bacher 1913, Sp. 2765. — Ich kann dem Urteile Theodors und Bachers nicht ganz zustimmen. Gewiß ist es falsch, daß die altjüdische Bibelauslegung die allegorische ist; gewiß ist es nicht wissenschaftlich, eine Untersuchung mit so hochfliegenden Resultaten an eine einzige Stelle zu knüpfen: gewiß ist es nicht recht, daß der Verfasser seiner Phantasie allzuviel Freiheit gewährt; gewiß ist auch das Hinüberschielen zum Panbabylonismus zurückzuweisen, gewiß ist Künstlingers Pethichatheorie mit ihrem schmalen Brustkorb falsch: gewiß sind auch die vielen ungewöhnlichen Abkürzungen zu tadeln —

Midraschsammlungen wenig gewissenhafte Ignoranten waren. »Die Pethichoth in unseren Midraschim sind sehr häufig falsch, ihre Konstruktionen unvollständig, die Namen ihrer Autoren nicht echt[1]).«

Dies heißt aber nicht mehr Texte erklären, sondern sie zerstören. Solche aus einer falschen Theorie folgenden Pauschalverdächtigungen können nicht Gegenstand der Kritik sein; aber die Tatsache allein, daß Künstlinger, um die Pethichoth in das von ihm konstruierte Prokrustesbett zwängen zu können, zu einer so radikal kritischen, d. h. ganz unkritischen, Auffassung der Midraschim seine Zuflucht nehmen muß, beweist die ganze Unhaltbarkeit seiner Pethichatheorie.

Aber die Gliederung der Texte in Künstlingers Arbeiten ist von Wert. Nicht weil man durch sie das unwissend-gewissenlose Schalten der Midraschredaktoren erkennen kann, wie K. meint, sondern weil die gegliederten Texte die Entwicklung der Pethicha veranschaulichen. Auch die Gegenüberstellung der einzelnen Glieder des Bibeltextes und der Deutung läßt die Übereinstimmung zwischen beiden schärfer hervortreten. Künstlingers Pethichaforschungen ist also nicht alles Verdienst abzusprechen. Es wäre

---

aber trotz allem haben Künstlingers Arbeiten ihren Wert, wie hier im Text weiter unten gezeigt wird. Es muß auch als verdienstlich bezeichnet werden, das K. das Vorhandensein tannaitischer Proömien konstatiert hat, wobei er mit Recht eine größere Anzahl derselben voraussetzt, als später Bacher annahm. Vgl. auch dazu Schwarz, deutsche Literaturzeitung 1913, Sp. 1679. — Was aber die ungewöhnlichen Abkürzungen betrifft, so sind jetzt Runen und unverständliche Zeichen aller Art hochmodern und gelten als wichtigstes Merkmal »höherer Wissenschaftlichkeit«. Wer nicht kopfzerbrechende Abkürzungen und augenverderbende Zeichen eigenster Erfindung anwendet, der hat seiner wissenschaftlichen Krone einige Zacken abgebrochen; wer aber gar natürlich schreibt, ohne futuristisch-kubistisch-hypochondrische Orthographie und ohne sezessionistisch-sentimental auf den Kopf gestellte Interpunktion, der hat seinem Gelehrtenmantel einen ganzen Ärmel ausgerissen. Auch panbabylonistisch-mystische Aufdonnerung ist heute Trumpf.

[1]) Die Pethichoth des Midrasch rabba zu Genesis S. 4.

nur zu wünschen, daß er seine Theorie einer gründlichen Revision unterziehe; denn auch sie enthält trotz ihrer Falschheit als Ganzes einzelne richtige Elemente, die auch in den anderen Theorien über das Proömium, in denen von Theodor[1]), Bloch[2]), Maybaum[3]) und Bacher enthalten sind. Merkwürdig ist es, daß Bacher und Künstlinger, die sich gegenseitig scharf bekämpfen[4]), nicht erkannt haben, daß ihre Theorien in der Hauptsache sich decken. Nach beiden besteht die Pethicha aus: 1. Erklärung des einen Bibeltextes durch einen andern, 2. Deutung des erklärenden Textes, 3. Rückkehr zum erklärten Text. Ein Schema, das eigentlich schon aus Blochs Ausführungen deutlich herauszulesen ist[5]). Ein Unterschied ist nur in der Terminologie für dieses Schema vorhanden. Bloch: Stichvers — Textvers — Erläuterungs-Übergang, Bacher: Perikopentext — Proömiumtext — Verknüpfung — Deutung — Anknüpfung, Künstlinger: Text A — Text B — Aequativ — Deutung — Inclusio[6]). Das absolut falsche in Künstlingers Theorie ist der enge Rahmen, in den er die Pethicha spannt dadurch, daß er nur einen Komplex von Deutungen als Pethicha gelten läßt. Vielleicht entschließt sich Künstlinger, diesen Rahmen zu erweitern.

Wir müssen aber nun zur Halacha zurükkehren.

Kleinere Abhandlungen, Ausführungen und Bemerkungen zu ausgewählten Talmudstellen nach der Reihenfolge der Traktate

---

[1]) Die Komposition der agadischen Homilien, Monatsschrift 1879.

[2]) Studien zur Agada, Monatsschrift 1885—1886.

[3]) Die ältesten Phasen in der Entwicklung der jüdischen Predigt.

[4]) Vgl. oben S. 186 Anm. 1 und Künstlinger, Die Pethichoth des Midrasch rabba zu Genesis, Einleitung.

[5]) Vgl. Monatschrift 1885, S. 216 ff.

[6]) Ich meine, daß alle bisherigen Theorien Elemente zur Bildung einer richtigen Erklärung der Pethicha hergeben müssen: die Pethicha ist ein in sich geschlossenes agadisches Gebilde (Bloch), das als Einleitung zum eigentlichen Vortrag diente (Theodor, Maybaum und allgemein). Ihr Wesen besteht in der unmittelbaren (Aptowitzer) Verknüpfung des Perikopentextes mit dem Pethichatext, der ganz (Künstlinger) oder auch teilweise (Bacher, allgemein) gedeutet wird, u. z. so, daß aus der Deutung der Übergang zum Perikopentext gefunden wird (Bloch, Künstlinger, Bacher).

vereinigt das Buch Joël Horowitz', eines Mannes, der wie es scheint, von Beruf Kaufmann war und trotzdem mit großer Liebe und mit ebenso großem Erfolge das Talmudstudium gepflegt hat. Das Buch nennt sich מערכי לב יבא הלוי[1]) und enthält in seinen 2 Teilen Abhandlungen zu den Ordnungen und Traktaten: Berachoth, Moëd, Naschim, Nesikin, Kodoschim und Niddah.

Die Abhandlungen beschäftigen sich nicht bloß mit Talmudstellen, sondern auch mit Raschi, Toßafoth, Maimonides und anderen Autoritäten, wo sie zu Talmudstellen in Beziehung gebracht werden können. Der Verfasser hält sich vom Pilpul fern, er erzielt seine Erklärung durch klares Denken und Verweisen auf andere Stellen. Ein vorzügliches, wegen der rührenden Bescheidenheit des Verfassers besonders sympathisches Buch. Aber trotz dieser Bescheidenheit und trotz des strengen Konservativismus des Verfassers findet man in seinem Buche zuweilen eine recht radikal lautende Ausführung. Ich will hier folgendes sehr interessante Beispiel anführen:

Sabbath 140b oben handelt von Geräten und Gemüsen, die מוקצה sind oder nicht; dann folgt unmittelbar nach mehreren Sätzen dieses Inhaltes folgender Satz: אמר רב קטינא העומד באמצע המטה כאלו עומד בכרסה של אשה, dann folgen Regeln für den Einkauf und Genuß von Gemüse. Eine recht auffallende Zusammenhanglosigkeit, die Straschun durch die Korrektur אמר רב קטניא [אמר רב חסדא][2]) beheben will, da auf diese Weise die Person R. Chisdas den Zusammenhang herstellt. Diese Lösung lehnt Horowitz ab[3]) und

---

[1]) מערכי לב יבא הלוי ממני יואל בא"א מוהר"ר אלכסנדר הלוי איש הורוויץ. חלק ראשון, על ברכות וסדר מועד, לונדן העת"ר [London 1910], חלק שני על סדרי הש"ס נשים נזיקין וקדשים ומסכתא נדה [London 1911]. 208+219 Bl. 8°. Das Buch, von dem nach der Angabe im Nachwort zum ersten Band bloß 200 Exemplare gedruckt wurden, ist nicht in den Buchhandel gekommen.

[2]) Bei Horowitz ungenau angeführt: R. Ketina im Namen R. Chisdas.

[3]) Zu den schwachen Einwänden Horowitz' kommt der wichtigere hinzu, daß Rabbinowicz keine solche Lesart kennt. Trotzdem ist Straschuns Erklärung zweifellos richtig.

bietet selbst folgende Erklärung: Es sei zu lesen: אמר רב קטינא העומד באמצע המטה כאלו בכרסה של אשה [קוטנא][1]. קוטנא ist nach Ma'assroth Ende eine Art Hülsenfrüchte, die in der Tosefta Ma'assr. קוטנין של מטה[2] heißt; כרסה = כדתה = כרישה; אשה = אשא = alt; עומד nach Tosefta Ma'ass. Ende Zwiebelstock, Zwiebelherz. Der fragliche Satz besagt demnach: bei der Hülsenfrucht קוטנא של מטה ist der Stock so wie bei alter Kresse, die man nicht essen kann und daher מוקצה ist. Diese Erklärung ist gewagt, gekünstelt, geistreich, verblüffend, bestechend und — falsch; sie zeigt aber des Verfassers Belesenheit, Scharfsinn, Ehrlichkeit und Unerschrockenheit.

---

[1]) Die Ergänzung ist nicht nötig, es ist einfacher für קטינא zu lesen קוטנא Vgl. die folgende Anmerkung.

[2]) Ich weiß nicht, woher der Verfasser diesen Text hat. Die geläufigen Toseftaausgaben lesen הקנטין, während ed. Zuckermandel, die der Verfasser nicht kennt, הקיטין hat.

(Fortsetzung folgt.)

Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüchen Salomos, Esra, Nehemia und Chronik.

Von S. Ochs.

(Fortsetzung.)

6.

Im Jahre 1148 war IE. bereits in Beziers[1]), wo er seine astrologischen Schriften und das Buch über den Gottesnamen verfaßte.

Über seinen Aufenthalt in jener Stadt teilt uns R. Jedaja aus Beziers folgendes mit: »Unsere Väter haben uns von der freudigen Aufnahme erzählt, die IE. bei den damaligen Gelehrten fand; er war der erste, der das Licht der Bildung in unser Land trug; er verfaßte ihnen einen Kommentar zum Pentateuch und den Propheten, dann ein kleines Büchlein יסוד מורא, über die Gründe der Gebote und eine Schrift über den Gottesnamen und zuletzt einen Kommentar zu Koheleth und Job«[2]). Ob diese Angaben vollständig stimmen, ist zweifelhaft, da יסוד מורא erst in London im Jahre 1158/59 verfaßt worden ist. Auch ist es unwahrscheinlich, daß IE. für seine Freunde in Beziers einen neuen Pentateuch-Kommentar geschrieben habe; es wird vielmehr anzunehmen sein, daß er ihnen die erste Rez. des bereits verfaßten Pentateuch-Kommentars gegeben haben wird. Jedenfalls sieht man daraus, in welch hoher Achtung IE. in Frankreich stand. Diese Verehrung mag auch der Grund gewesen sein, weshalb einer der größten Talmudisten, R. Jakob b. Meir Tam aus Rameru, sich an IE. mit

[1]) Am Schlusse d. astrolog. Schrift ראשית חכמה heißt es: ונשלם בחדש תמוז שנת תתק״ח בקרית בדרש, vgl. Handschrift d. königl. Bibl. Berlin Nr. 220, S. 31 b.

[2]) Responsen d. Salomo Ibn Adret N. 418.

einem Gedichte wandte. IE., verwundert darüber, daß es auch in Frankreich Dichter gebe, antwortete ihm: Wie kam der Frank' ins Dichterhaus, entweiht sein Fuß geweihten Ort? Ob Jakobs Lied wie Manna süß, mein Sonnenstrahl schmelzt ganz es fort»[1]) R. Tam fühlte sich dadurch nicht beleidigt und antwortete ihm in einem sehr bescheidenen Tone. IE. muß aber inzwischen von der großen Gelehrsamkeit R. Tams gehört haben, denn in der zweiten Antwort schlug er einen ganz anderen Ton an. »Darf beugen sich des Volkes Hirt vor mir Geringem voller Scham? Bewahre, daß ein Engel Gottes sinke hin vor Bileam«[2]), darauf schickte er wieder dem R. Tam kunstvolle Verse in Baumgestalt, in denen er ihn und seine Familie feierte[3]).

Wie aus Toßafoth (Rosch ha-Schana 3a und Kidduschin 37b) hervorzugehen scheint, war der freundschaftliche Verkehr nicht nur ein schriftlicher, sondern auch ein persönlicher. Ob IE. auch den Bruder R. Tams, R. Samuel b. Meir, gekannt und seinen Einzug in Troyes besungen hat, wie Rosin[4]) annimmt, ist zu bezweifeln, da IE. Raschbams Pentateuch-Kommentar, von dem in diesem Gedichte[5]) die Rede ist, damals noch nicht kannte[6]).

Im Jahre 1148[7]) schrieb er in dieser Stadt seine astrologischen Schriften für einen Freund Jochanan b. David. Die erste derselben ist ראשית חכמה, eine Übersetzung aus dem Arabischen[8]) mit einem Kommentar ס' הטעמים versehen. Diese Schrift zerfällt in 10 Pforten. Die erste Pforte handelt von der Form der Himmelsphäre, der Planeten und Fixsterne, die zweite von der Macht der Planeten und ihrer Einwirkung auf das menschliche Leben, die dritte von den gegenseitigen Beziehungen der

---

[1]) R. I, S. 144, N. 83. [2]) Übersetzung aus R. I, N. 83.

[3]) R. I, N. 84. [4]) R. I, S. 223.

[5]) R. I, S. 224, V. 19.

[6]) s. Graetz Bd. VI, S. 210 u. 447; R. I, S. 79, A. 18.

[7]) Am Schluß des Werkes heißt es: ונשלם בחדש חמו שנת התק"ח בקרית בדרש . . . , s. Handschrift d. kgl. Bibl. Berlin, Kat. Steinschn., Nr. 220, S. 31 b, vgl. S. 34, Anm. 2.

[8]) S. 24b: ואני אברהם מעתיק הספר.

Planeten, von Liebe und Haß unter ihnen und zuletzt von den Sternhäusern. In der vierten Pforte behandelt IE. die astrologische Frage, wie man aus der Stellung der Sterne auf die Schicksale aller Geschöpfe schließen könne, in der fünften über die Zu- und Abnahme der Kraft der Fixsterne, in der sechsten über die Abhängigkeit der Fixsterne von der Sonne, in der siebenten über die gegenseitige Abhängigkeit der Fixsterne, in der achten über die astrologischen Gesetze in Bezug auf Neugeborene, in der neunten über die Sternhäuser und in der zehnten über das Licht der Fixsterne und ihre Bewegungen.

Die zweite darauf folgende Schrift heißt ספר משפטי המזלות und handelt von der Stellung der Planeten.

Die dritte Schrift heißt ספר המולדות und handelt über Nativitäten.

Die vierte Schrift ס' המבחרים verfaßte IE. in zwei Rezensionen, die in der von mir benutzten Handschrift in Parallelkolumnen stehen. Es werden darin die Eigenschaften der Tagesstunden vom astrologischen Gesichtspunkte behandelt.

Die fünfte Schrift ס' המאורות handelt über den Einfluß der Sonne und des Mondes auf die Erde und die Menschen.

Die letzte Schrift ס' העולם behandelt die Stellungen der einzelnen Planeten. Alle sechs astrologischen Schriften verfaßte er im Laufe von drei Monaten: Juli, August und September des Jahres 1148[1]). Aus der ganzen Anlage dieser Schriften scheint hervorzugehen, daß die letzten fünf nur Kommentare zu dem aus dem Arabischen übersetzten Werke ראשית חכמה, oder nähere Ausführungen der in der ersten berührten astrologischen Probleme sind[2]). Ins Lateinische sind sie von Petrus Aponensis übertragen worden[3]); die französische Übersetzung verfertigte ein Jude Hagins (Chajjim) im Hause

---

[1]) Das erste Werk vollendete er in תמוז תתק"ח; dasselbe Jahr wird auch im letzten Werke (S. 69a) als Abfassungszeit angegeben.

[2]) Dasselbe sagt der Verf. des ס' מנוח הלבבות, (Komm. zu חובות הלבבות, Jeßnitz 1744, Einl. 4a), der diese Schriften kommentierte.

[3]) Venedig 1507; außerdem ist ראשית חכמה von Assemani u. ס' הטעמים von Petro d'Abano ins Lat. übersetzt worden; vgl. Steinschn. C. B. S. 687 f.

des Henricus Bates in Mecheln 1273[1]). Die Astrologie IE.'s hat Steinschneider u. a. ausführlich behandelt[2]).

Aus derselben Zeit stammen das ס' האחד und ס' השם. Das erstere handelt über die Eigenschaften der Zahl Eins[3]), das letztere über den Gottesnamen[4]). Das ס' השם widmete IE seinen Freunden Abraham b. Chajjim und Isak b. Jehuda aus Beziers[5]). Kommentare zu diesem Werke schrieben Sabbatai b. Malkiel ha-Kohen (1447—93) unter dem Titel אהן הברית[6]), Mordechai Comtino um 1460 in Konstantinopel und Adrianopel und Salomo b. Elia Scharbit ha-Sahab im Jahre 1386 in Ephesus. Diesen noch ungedruckten Kommentar enthält Codex de Rossi 314[7]). Nach dem ס' השם verfaßte er seine Schrift über das Zahlwort[8]).

7

Von Beziers ging IE. nach Dreux[9]), wo er wieder eine reiche literarische Tätigkeit entfaltete. In dieser Stadt begann er die zweite Rezension des Daniel-Kommentars im Juli[10]) des Jahres 1155 und beendigte ihn im Oktober[11]) desselben Jahres.

Im Jahre 1156 begann er die zweite Rezension seines Pent.-Kommentars zu schreiben. Er verfaßte sie für einen R. Moses b. Meïr, der ihn während seiner Krankheit unterstützt hatte[12]).

---

[1]) Steinschneider C. B. S. 1038 u. Ztsch. f. M. u. Ph. 1880, S. 126.

[2]) ZDMG. XVIII, 161 ff u. XXV, 400 ff, Ztsch. f. M. u. Ph. XVI, 357 ff. und Katal. d. hebr. HSS. d. Berliner Bibl. II, Anh. VII, S. 136—150.

[3]) Hrsg. v. Pinsker Odessa 1867 mit einem Komm.

[4]) Eine ausführliche Inhaltsangabe in d. ed. Lippmann, Einl. S. 22—36.

[5]) Über diese Personen s. Graetz VI, 446, A I u. R. I, S. 53, A. 7.

[6]) Über d. Verf. s. Hebr. Bibliographie XIX, 63.

[7]) Hebr. Bibliogr. VIII, 28 u. XIX, 63.

[8]) Hrsg. v. Pinsker als Anhang zu seiner Einleitung in das babyl. Punktationssystem, Wien 1863.

[9]) s. Revue des Études juives XVII, S. 301.

[10]) Komm. zu Dan. 1, 1. [11]) Friedländer IV, S. 194.

[12]) R. I, N. 33, S, 55.

Der Abfassungsort ist unbekannt; wahrscheinlich hat er sie in Dreux verfaßt. Von dieser Rezension ist nur der fragmentarische Gen.-Kommentar und ein Fragment aus dem Lev.-Kommentar auf uns gekommen. In der Einleitung zu diesem Kommentar gibt IE. eine Übersicht über die exegetischen Methoden seiner Vorgänger: die christliche, karäische, gaonäische und midraschische und legt im Anschluß daran seine eigene Methode dar. Auf diese Einleitung folgt ein kurzer Abriß der hebräischen Grammatik; dieser soll — nach seiner Äußerung — den Gelehrten seiner Zeit, die sich mit Grammatik nicht beschäftigt haben, »einen Schlüssel für die Verschlüsse« der Grammatik bieten[1]). In diesem Kommentar sind die grammatischen Erklärungen von den exegetischen geschieden, indem jeder Wochenabschnitt zuerst grammatisch und dann sachlich erklärt wird.

In dasselbe Jahr fällt die Beendigung des Psalmenkommentars nach einer Angabe in Cod. de Rossi 510, und zwar in die Mitte des Monats Elul = September des Jahres 1136[2]).

Der dritte in Dreux verfaßte Kommentar ist der Kommentar zu den kleinen Propheten, den er, wie aus dem Schlußwort[3])

---

[1]) Eine ausführliche Abhandlung über die Einleitung IE.'s hat Bacher geschrieben, Wien 1876.

[2]) Cod. de Rossi 510: Ego Abr. filius Meir hispanus exposui librum psalmorum; absolutus est anno 4916 ab. O. C. sub dimidium mensis Elul in urbe Rhodi (s. Graetz VI, 446).

[3]) פרשתיו אני המחבר אברהם בר מאיר בן עזרא הספרדי שנת ארבעת אלפים ותשע מאות ושבע עשרה בראש חודש טבת בעיר רודוס. Der Superkomm. Joseph b. Eliëser führt in der Einl. zu Ex. ein anderes Epigraph an: נשלם כפר תרי עשר לר' אברהם אבן עזרא ואני יוסף בימודיל שמעתי פירוש אלו הפרשיות בלונדרש על פה מפי החכם רבינו אברהם נ"ע ואני פירשתי בלשונו כאשר מפיו הבנתי. Rapoport (Wiss. Ztsch. f. jüd Theol. IV, 278) führt noch eine andere Nachschrift zu diesem Komm. an: »Ich aber, Joseph aus Maudeville, habe dieses abgeschrieben aus der ersten Abschrift d. Verf. u. einige Stellen hinzugefügt, welche er mir, während er den Komm. verfaßte, vorgetragen hatte. Nun habe ich am Anfange und Ende jedes Zusatzes solche Punkte angebracht. Wisse nun, daß jede Stelle, bei welcher du solche Punkte findest, eine

hervorgeht, im Dezember 1156 beendigte. Vielleicht stammen aus derselben Zeit die zweiten Rezensionen der Kommentare zum HL. und zu Esther (ed. Zedner, London, 1850).

Im Sommer 1158 finden wir dann IE. in London, wo er zwischen Mai und Juni 1158[1]) das religionsphilosophische Werk Jesod Mora für seinen Schüler Joseph b. Jakob[2]) verfaßte. Das Werk handelt von den Geboten und Verboten; es zerfällt in zwölf Pforten. Diese behandeln 1) das Studium der heiligen Schrift, 2) die Zählung der mosaischen Verbote und Gebote, bei welcher Gelegenheit die Verfasser der אוהרות (Dichtungen über die 613 mosaischen Vorschriften) kritisch besprochen werden[3]), 3) die Unterscheidung zwischen Neben- und Hauptgeboten, 4) den Charakter der Hauptgebote, 5) die Gebote, die nur zur Erinnerung dienen, 6) die Gebote, die einer Erläuterung bedürfen, 7) die Gebote, die sich auf das Herz (Gesinnung), den Mund (das Wort) und die Hand (die Handlungen) beziehen, 8) die Gebote, die in der heiligen Schrift begründet sind, 9) die Gebote, deren Ursachen sich nicht ergründen lassen, 10) die Erhebung zu Gott als der Endzweck der Religion, 11) den Gottesnamen, 12) eine höhere Stufe der Erkenntnis Gottes.

Seine in dieser Schrift dargelegte Religionsphilosophie, die er durch mathematische und astrologische Gesetze begründet, ist

---

aus dem mündlichen Vortrag d. Verf. geschöpfte Zugabe ist«. Auch im Ps.-Komm. 80, 16 finden wir einen Zusatz von diesem Schüler.

[1]) Im Orient Ltbl. 1850, N. 16 mitgeteilt: אני אברהם הספרדי בן מאיר הנקרא אבן עזרא החילותי לחבר זה הספר ולכותבו בעיר לונדש באי אנגלטירא ביום חמו ונשלם ביום אב סוף ד' שבועות שנת ארבעת אלפים ותשע מאות ושמונה עשרה לבריאה'

[2]) s. Steinschneider, Ztsch. f. M. u. Ph. 1880, S. 61 u. R. I, N. 48, es ist derselbe Schüler, von dem die Zusätze zum Komm. d. kl. Propheten herrühren.

[3]) Interessant ist die Bemerkung, die er S. 18 macht: Die Asharothschreiber gleichen einem, der nachzählt, wie groß die Anzahl der Pflanzen ist, die in einem Arzneibuch genannt werden, ohne zu wissen, welche Wirkung jede derselben hat, so daß ihre Namen für ihn keinen Nutzen haben.

ein Zwischending zwischen metaphysischer und mystischer Gotteserkenntnis[1]).

Am 7. Dezember 1158[2]) verfaßte er in England — wahrscheinlich in London — eine Abhandlung über den Sabbat, אגרת השבת. In dieser Schrift tritt er der Ansicht entgegen, daß der Tag, und also auch der Sabbat, nicht mit dem Abend, sondern mit dem Morgen beginne. Die Veranlassung dazu gab ihm ein Pent.-Kommentar, in welchem er zu Gen. 1, 5 die vorerwähnte Ansicht fand. Nach Graetz[3]) und Rosin[4]) ist hier der Pent.-Kommentar des R. Samuel b. Meir gemeint.

Im Jahre 1160 kehrte IE. nach Südfrankreich zurück. In Narbonne übersetzte er im selben Jahre die Gründe der Tabellen des Chowaresmi von Al-Matani und versah sie mit einer interessanten Einleitung, welche in der ZdMG. Bd. XXIV abgedruckt ist. In derselben Stadt stellte er einen Horoskop für ein neugeborenes Kind[5]). In dieselbe Zeit fällt die Abfassung seiner Arithmetik, ספר המספר[6]). IE. behandelt in dieser Schrift in 7 Pforten folgende Themata mit praktischer Anwendung auf die Astronomie und gewöhnlicher Aufgaben: 1) Über Multiplikation (הכפל), 2) über Division (חלוק), 3) über Addition (חבור), 4) über Subtraktion (חסור), 5) über Brüche (שברים), 6) über Proportionen (ערכים) und 7) über Wurzeln und Quadrate. Die Arithmetik IE. basiert

---

[1]) Über die verschiedenen Ausgaben dieses Buches vgl. Steinschneider, C. B., p. 684. 1419. 2468; Benjakob OS. Jod 293—296.

[2]) s. אגרת השבת Livorno, 1830, S. 58a: ויהי בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות ותשע עשרה בחצי ליל שבת בארבעה עשר יום לחדש טבת ואני אברהם הספרדי . . . הייתי בעיר אחת מערי האי הנקרא קצה הארץ.

[3]) Graetz VI, 447.

[4]) R. I, S. 79, A. 18 und Samuel b. Meir als Schrifterklärer, S. 76, von demselben; auch Ausgabe des Kommentars, S. XXXI, S. 57 u. S. 7, Anm. 13.

[5]) Handschrift d. Kgl. Bibl. in Berlin Or. Qu. 679 (Steinschn. 220) S. 72a: נולד היולד המבורך בחלק ראשון מהשעה הראשונה מיום השבת י״ג לחדש . . . שנת ד׳ אלפים ותתקכ״א . . . על ארך מדינת נרבונה.

[6]) Herausgeg. von Silberberg, Frankfurt a. M., 1895 nebst deutscher Übersetzung v. demselben.

auf der indischen, obwohl er die indischen Ziffern durch hebräische ersetzt; nur das Zeichen Null (גלגל) behält er bei. Dieses arithmetische Werk wurde im Mittelalter sehr viel studiert. In der Studienordnung des Jehuda ben Samuel Abbas[1]) heißt es: »Dann beginne er (der Schüler) zu lernen in einem Buche die Wissenschaft der Zahl im Werke Abraham Ibn Esra's, denn es umfaßt die meisten Gegenstände der Rechenkunst.« Eine ähnliche Empfehlung dieses Werkes finden wir bei Joseph Caspi[2]) aus Argentières (Anfang des 14. Jahrhundert). Nach Rosin stammen aus jener Zeit die Lobgedichte für den Richter R. Samuel ben Jakob Ibn Gami; dies bedarf aber einer weiteren Bestätigung.

Einige Jahre darauf verfaßte IE. das grammatische Werk Safa berura[3]), dessen Abfassungsort sich nicht feststellen läßt. Die Lesart in Codex de Rossi 314, nach der es IE. im Jahre 1167 in Rom verfaßt haben soll, erklärt Graetz[4]) für einen Zusatz des Abschreibers. Diese letzte grammatische Schrift schrieb er für einen Schüler, Namens Salomo; dieser bat ihn nämlich, er möge ihm ein grammatisches Buch verfassen; zuerst zögerte IE., seinen Wunsch zu erfüllen, indem er ihn auf seine bereits verfaßten grammatischen Werke verwies. Doch gab er dem Drängen des Schülers nach, da dieser behauptete, es sei ihm unmöglich, sich jene Werke zu verschaffen. Dem eigentlichen grammatischen Werke geht eine ungewöhnlich große Einleitung voran, in der IE. allgemeine exegetisch-grammatische Fragen behandelt. Das eigentliche Werk beginnt mit der Besprechung des Buchstaben ע[5]). Zuerst behandelt er die 4 Kehlbuchstaben (עהחא) und die

---

[1]) Güdemann, Unterrichtswesen I, S. 251; Steinschneider in d. Ztsch. f. M. u. Ph. Suppl., S. 118.

[2]) Steinschneider 117 ff., Ta'am Sekenim Frankfurt a. M. 1857, S. 51 b, Silberberg in d. Einl. z. ס' המספר. Einen anonymen Komm. zu ס' המספר enthält Cod. Berlin 244 Oct.

[3]) ed. Lippmann, Fürth, 1839.

[4]) Graetz VI, 449.

[5]) Als Vorbild dafür mag ihm das bekannte arab. Wörterbuch Kitab al-ain v. Halil b. Ahmad aus 'Oman (717—79) gedient haben,

möglichen Arten des Konsonantenwechsels, geht dann auf das Zeitwort über, bespricht die Stammform התפעל und die schwach- und doppellautigen Verba, wobei er mehrmals vom eigentlichen Thema abschweift. Hierauf folgt eine Abhandlung über Pausal- und Kontextformen, stat. absol. und stat. constr. Zum Schluß beginnt IE. nochmals die einzelnen Buchstaben zu besprechen, doch bricht die letzte Abteilung nach dem Buchstaben ה ab.

Im Jahre 1166, am 12. September oder 20. November[1]), vollendete IE. in Rom[2]) die dritte Rezension des Pentateuch-Kommentars, zu der die gangbaren Erklärungen zu Gen. Lev. Num. und Deut. und der kurze Ex.-Kommentar gehören. Auch dieser Rezension geht eine gereimte Einleitung voran, die sich nur der Form nach von der der zweiten Rezension vorangeschickten unterscheidet[3]).

Am Montag, dem zweiten Tage des ersten Adar, am 23. Januar 1167 starb IE. nach einem Leben voller Not und Arbeit im Alter von 75 Jahren[4]). Der Ort, wo er sein Grab gefunden hat, ist unbekannt[5]).

8.

Außer den bisher besprochenen Werken werden ihm noch die folgenden zugeschrieben, deren Echtheit mehr oder minder zweifelhaft ist. Nämlich:

1) כתר שנות האדם über die astrologische Einwirkung auf die

---

welches IE. ohne Angabe des Verf. in Zach. 12a zitiert. (s. Gesch. d. arab. Lit. v. Brockelmann 1898, S. 100).

[1]) R. I, S. 82, A. 6; Graetz VI, 449.

[2]) R. I, N. 53, V. 8; Ich möchte hier bemerken, daß die Mitteilung im Gen.-Komm. 32, 32: זאת המדינה שחברתי בה זה הפי' ושמה לוקא von einem Abschreiber hinzugefügt worden sein muß, denn IE. bezeichnet nur Rom als מדינה, Lukka dagegen als עיר, s. Safa ber. 15: בעבור שנבר חברתי בדקדוק במדינת רומא ס' המאזנים ובעיר לוקא ס' היסוד . . .

[3]) s. Bacher, IE.s Einleitung z. Pent.-Komm. 1876.

[4]) s. Lippmann in s. Einl. zu Sefath Jether, S. 22 u. R. I, S. 82, A. 6.

[5]) Nach Zacuto in Calahorra in Frankreich, was sehr fraglich ist.

Kräfte des Menschen, je nach dem Lebensalter, worin der Verfasser seine eigenen Erlebnisse schildert. Nach der Vermutung des Superkommentators Samuel Masconi soll daraus ein angeblich im Jahre 1170 in Bulgarien lebender Superkommentator Abischai seine Angaben über IE.s Lebensgang geschöpft haben[1]).

2) נסיונות מהרפואה Erfahrungen aus dem Bereich der Medizin, eine Zusammenstellung von Heilmitteln in 10 Traktaten, welche wieder in Kapitel zerfallen[2]).

3) סוד התורה das Geheimnis der heiligen Schrift[3]). Wahrscheinlich Exzerpte aus dem Pent.-Kommentar.

4) ספר הגורלות ein Loosbuch[4]).

5) ספר ההגיון eine Logik[5]).

6) ספר החיים eine astrologisch-mystische Schrift, die in einigen Handschriften Ibn Esra beigelegt wird[6]).

7) ספר העצמים »Buch von dem Wesen«. Dieses soll von IE. arabisch verfaßt worden sein. Eine hebräische Übersetzung hat sich in mehreren Handschriften erhalten, ohne Angabe des Übersetzers. Diese phil.-theol. Schrift handelt 1) von Gott, 2) von den Emanationen der intellektuellen Kräfte auf die seelischen, 3) von den Sabiern, Nabatäern und Chaldäern, 4) von der Seele, 5) von Tieren, 6) und zuletzt von den Sphären. Samuel Zarza berichtet, daß dieses Schriftchen für ihn aus dem Arabischen von Jakob Ibn Alfandari übersetzt worden sei. Auch ein anderer Superkommentator derselben Zeit (14. Jahrh.), Schemtob Ibn Major in Briviesca zitiert diese Schrift als echt; ein jüngerer Superkommentator dagegen, Schemtob Ibn Schaprut bezeichnet sie als unecht[7]).

[1]) Siehe Steinschneider, Ztsch. f. M. u. Ph. 1880 Sup. S. 61, A. 6.

[2]) Cod. Oxf. 2285 N. 3: Cod. Paris 1134 u. 1170; Näheres über diese Schrift bei St. Ztsch. f. M. u. Ph. 1880 Sup. S. 72.

[3]) שפתי ישנים S. 55, N. 18.

[4]) s. שפתי ישנים S. 16, N. 17, Steinschneider, a. a. O. S. 83.

[5]) Cod. Oxf. 1318, N. 18, vgl. N. 1267, 15.

[6]) Näheres darüber bei Steinschneider, a. a. O. S. 82; Cod. München 207.

[7]) Cod. de Rossi 1055[3]; Florenz Plut. II Cod. 25, 2; Cod. Oxf. 1234, 3, Jüd. Gemeinde-Bibl. in Mantua Hs. Girondi-Schönblum 81; Königl. Bibl. in Berlin 244 Oct.

8) ספר תקון [1]) über die Zeit des Messias.

9) עדות החכמה ופרדס המזמה eine religionsphilosophische Schrift[2]).

10) פרוש עשרת הדברות, Komm. zu den Zehngeboten[3]).

11) פרוש ס' יצירה. Ein Kommentar zum bekannten Buche Jezira. Dieses Werk zitieren die Superkommentatoren Motot[4]) und Mosconi[5]).

12) קפיצת הדרך. Eine kabbalistische Schrift[6]).

13) שאלות[7]) poetischen Inhalts.

14) שער השמים über die Weltschöpfung[8]).

15) תמונת האותיות עפ' הקבלה. Eine kabbalistische Deutung der Buchstabenformen[9]).

16) Eine arabisch-astronomische Tabelle[10]).

17) Über Sonnen- und Mondfinsternisse [11]). Steinschneider[12]) ist der Ansicht, daß hier eine Übersetzung des Werkes von Maschallak vorliegt.

18) Im Index des Pariser Katalogs der lateinischen Handschriften wird folgende Schrift IE. beigelegt: Liber augmenti et diminutionis vocatus numeratio divinationis, ex eo, quod sapientes Indi posuerunt, quem Abraham compilavit et secundum Librum, qui Indorum dictus est, composuit[13]).

---

[1]) Cod. Oxf. 221, 10c.

[2]) שפתי ישנים S. 59, N. 86; die Schrift ist in Kerem Chemed IV, S. 1—5 abgedruckt; Steinschneider C. B. N. 4221, 62 (S. 685).

[3]) Cod. Oxf. 169, 2.

[4]) In מרגלית טובה S. 45b.

[5]) s. Magazin III S. 98 u. St. S. 80.

[6]) Cod. Oxf. 2138, fol. 153 b.

[7]) Cod. Oxf. 2386, 10, fol 217.

[8]) שפתי ישנים S. 78, N. 156; ein Teil davon ist im Kerem Chemed IV, S. 5—9 abgedruckt, St. C. B. 4221, 66 (S. 685) vgl. N. 6193, 4 und N. 5378; Cod. Oxf. 1234, 8. vgl. N. 1822, 6.

[9]) שפתי ישנים S. 89, N. 135.

[10]) Cod. Vat. 384[13]; Cod. Oxf. 2070 u. 2071.

[11]) Cod. Vat. 44[4].

[12]) Steinschneider in d. Ztsch. f. M. u. Ph. 1880 Sup. S. 73.

[13]) s. Steinschneider, Ztsch. S. 119 ff.

9.

Ibn Esra war keine einheitliche, in sich geschlossene Persönlichkeit. Zwiespältig und mit sich selbst nicht einig, schwankte er zwischen Frommgläubigkeit und schonungsloser Kritik und Freigeistigkeit hin und her; daher ist es unmöglich, einen Gesamteindruck aus seinen Schriften zu erzielen. Geistreich, von sprudelndem Witze und kritisch veranlagt, vereinigte er in sich ein außerordentliches Wissen auf allen Gebieten der Wissenschaft; doch gelang es ihm nicht, die Ergebnisse seiner Vorgänger zu erweitern und fortzuführen. Das, was in seinen Schriften geboten wird, ist zum großen Teile nicht neu. In den grammatischen Schriften trägt er die Lehren vor, die Ibn Chajjug, Ibn Ganach und Ibn Gikatilla begründet haben; das einzige Gebiet, auf dem er eine große Selbständigkeit zeigt, ist das der Bibelexegese. Hier war er durch seine kritische und auf philologischen Grundlagen beruhende Schriftauslegung bahnbrechend; besonders ist dabei der klassische und elegante Stil in seinen Kommentaren hervorzuheben. Doch vermochte er nicht seinen Kommentaren ein einheitliches Gepräge zu geben. Bei jeder Gelegenheit macht er Exkurse über Themata, die nicht notwendig zur Sache gehören; auch ist seine Exegese stark astrologisch-mathematisch gefärbt. Stellen, die dunkel sind, sucht er durch astrologisch-mystische Geheimnisse zu erklären, die er nur kurz andeutet, da ihm seine Zeitgenossen nicht reif genug scheinen, um sie zu verstehen.

Die Anlage seiner Kommentare ist nicht gleichmäßig; hier weitläufig und abschweifend, dort wieder klar und sachlich; auch sind in ihnen keine bestimmten exegetischen Grundsätze zu bemerken; vielmehr sucht IE. sie der Gesinnung und dem Wissen seiner Gönner, für die er sie schrieb, anzupassen; ferner liegt seinen Werken nicht immer eine klare Disposition zugrunde. Diese Mängel lassen sich durch den Umstand erklären, daß er sie nicht aus innerer Schaffenslust verfaßte. Not und Elend zwangen ihn sie niederzuschreiben. Wenn er trotz all dem eine so große Bedeutung im Mittelalter gewann, so liegt es darin, daß

er den romanischen Ländern die reiche jüdisch-arabische Literatur erschloß. Durch seine Werke machte er den des Arabischen unkundigen Juden die Lehren der jüdisch-arabischen Gelehrten zugänglich. Von diesem Gesichtspunkte muß man seine literarischen Leistungen auffassen. Seine Schriften sind populäre Darstellungen der wissenschaftlichen Ergebnisse, die dem Leserkreis, für den sie bestimmt waren, neu und unbekannt waren. Als solche kommt ihnen die größte historische Bedeutung zu, denn sie trugen sehr viel zur Förderung der weltlichen Bildung unter den Juden bei.

Ein deutliches Bild von dem außerordentlichen Umfang seines Wissens gibt ein Überblick über die zahlreichen Schriftsteller, die er in seinen Werken anführt. Ich lasse darum hier ein

Verzeichnis der in seinen Büchern vorkommenden Autoren.

folgen:

Abraham aus Babylonien: Fragm. Gen.-Komm. 1, 14.

Abraham b. Chijja (1130)[1]: Sefer ha-Ibbur 5b; Dan. 11, 30.

Abu Maascher (bekannter arabischer Astrolog): Astrologische Schriften (HS. or qu 679 d. Berliner Bib.) 4b; 20b; 22a; 45; 47b; 51a; 56a; 59a; 64b; 69b; 70a.

Abu Ali (Schüler von Maschalla)[2]: Astrologische Schriften 45b; 48b; 51a.

Adistan?: Astrologische Schriften 3a.

Adonim vgl. Dunasch.

R. Ahron ben Joseph ha-Cohen (Gaon in Pumbedita)[3]: Gen. 34, 30; 49, 6; Lev. 18, 6; Kurzer Ex.-Komm. 36, 7.

Anan (Gründer der Karäischen Sekte 761): Ex.-Komm. 34, 21; Jesod Mispar 170.

Andruazgar (jüdischer Astrolog aus Persien)[4]: Astrologische

---

[1]) s. Steinschneider, Abraham Judäus, Leipzig 1865.
[2]) s. Ztschr. f. Mot. XVI 358 ff.
[3]) s. Wiss. Ztschr. f. jüd. Theologie, I. Bd., S. 297.
[4]) s. Magazin III, 199.

Schriften 18a; 43b; 45b; 47b; 48a u. b; 49a u. b; 60a; 70a u. b.

Aristoteles: Astrologische Schriften 20b; 21b.

Bachja b. Joseph Ibn Pakuda (1050): Jesod Mora 26.

Al-Battani (Mohamed b. Djabir?): Astrologische Schriften 51b; 66a; 70b.

Ben Chassan: Sefer ha-Ibbur 10b.

Ben Efraim [Jakob b. Samuel]: Gen.-Komm. 19, 16; 29, 17.

Ben Jozer(?): Dan.-Komm. (ed. Amst.) 10, 17; 11, 30.

Benu Schakir (drei Brüder, Söhne des Musa ben Schakir, lebten im 9. Jahrhundert)[1]: Astrologische Schriften 65b.

Ben Suta [Eleasar b. Suta oder Abual-Sari], Karäer aus Ägypten im X. Jahrhundert)[2]: Ex.-Komm. 2, 2; 9, 17; 20, 23; 21, 24; 21, 35; 22,28; Kurzer Ex.-Komm. 20, 26; 21, 35; Sefer ha-Ibbur 7a; Einl. z. Pent.-Komm. V. 127.

R. Chananel b. Chuschiel (1050 in Kairowan): Lev. 18, 22.

Chassan: Fragm. Gen.-Komm. 1, 6; Ps. 78, 47.

Chisdai ha-Levi: Zach. 52a.

Chiwwi Al-Balki (lebte in der Mitte d. 9. Jahrh. in der Stadt Balch im alten Baktrien[3]): Ex. 14, 27; 16, 13; 34, 29; fragm. Gen.-Komm. 3, 9; Kurzer Ex.-Komm. 16, 15.

David ha-Dajjan: Mosn. 2a.

Dunasch [Adonim] b. Labrat ha-Levi (920—80): Ps.-Komm. 9, 1. 7. 10; 42, 5; Ex.-Komm. 3, 2; Safa b. 25b; Sefath Jether (passim) Zach. 17a; 36a; Mosn. 2a; Dan. (ed. Amst.) 11, 36; Jes.-Komm. 5, 30.

Dunasch [Adonim] b. Tamim ha Misrachi (900—60): Gen.-Komm. 38. 9; Ex.-Komm. 3, 2; fragm. Gen.-Komm. 1, 31; Koh. 12, 5; Mosn. 1b.

R. Eleasar ha-Kalir: Koh.-Komm. 5, 1.

---

[1]) s. Magazin III 200.

[2]) Pinsker in Likute Kadmonijjoth S. 43; Poznański in dieser Monatsschrift 1897, S. 203 ff.

[3]) s. Monatsschrift Bd. 28, S. 260 und Poznanski, חוי כלבי.

Eleasar ben Suta, s. Ben-Suta.

Ibn Forek? astrologische Schriften 69a.

R. Hai b. Scherira Gaon (969—1038): Ex. 28, 6; Job 4, 15; 6, 10; 13, 27; 21, 32; 37, 20; Deut. 32, 39; Ps. 58, 10; Iggereth ha-Schabbath 61b; Sefath J. 16b; Sefer ha-Ibbur 9a; Jes. 46, 8; Amos 5, 22; Mosn. 2a. 41a.

Henoch (Astrolog): Astrologische Schriften 2a; 8b; 17b; 20a und b; 53a; 68a; 69a und b.

Ibarchos: Astrologische Schriften 51b; 66a.

Isak ben Barnach: Sefer ha-Ibbur 10b.

Isak b. Jehuda Ibn Gajjath (1079 in Lucena): Deut. 10, 6; Ps. 147, 3.

Isak Ibn Jaschusch (1057): Job 42, 16; Gen. 36, 31; 36, 32; 49, 18 (?); Lev. 5, 7 (?); Num. 24, 17; fragm. Gen.-Komm. 1, 31; Hosea-Komm. 1, 1; Kurzer Ex.-Komm. 19, 12; 21, 8; Safa ber. 9b.

Isak b. Lew: Dan. 11, 30.

Isak b. Salomo: Fragm. Gen.-Komm. 1, 18.

Isak b. Saul: Deut. 32, 17; Sefath J. N. 68 S. 21a; Jes. 27, 3[1]).

Jachja Al-Manzar: Astrologische Schriften 51b; 66a.

Jakob b. Samuel b. Efraim: s. oben Ben Efraim.

Jakob b. Isak al-Kindi[2]) (Astrolog 850): Astrologische Schriften 3a; 16b; 47a und b; 48b; 50a; 56a; 68b; 70a.

Jehuda Ibn Balaam (1080 in Sevilla): Gen. 49, 6; Ex. 5, 19; fragm. Gen.-Komm. 1, 14; 8, 12; Kurzer Ex.-Komm. 9, 30; 30, 23; Ps.-Komm. 4, 8; 7, 6; 10, 14; 24, 2; 74, 7; 81, 16; 84, 4; 86, 2; 88, 5; 107, 29; 115, 9; 119, 7; 144, 8; Secharja 9, 7; Ruth 1, 20; Sefath. J. S. 14a, N. 38; Mosn. 2a.

Jehuda b. David Ibn Chajjug (1000 aus Fas) Koh. 9, 10. 12; 12, 5; Mosn. 2a; 13b; 38a; 59b: Job 38, 5; Gen. 41, 51;

---

[1]) s. Rikma, S. 122.

[2]) Magazin III, S. 201; besonders sei hier verwiesen auf die Werke: Al-Kindi als Astrolog v. Otto Loth (Morgenländische Forschungen Leipzig 1875, S. 261 ff) und »Al-Kindi« v. Flügel, Leipzig 1857.

Ex. 7, 5; 10, 8; 21, 3, 8; Num. 10, 36; 23, 13; Deut. 29, 28; kurzer Ex.-Komm. 2, 4; 9, 30 (?); Ps. 68, 24; 84, 7; 102, 27; 137, 3; 150, 6; Jesod Mora 5; Safa b. 21a; 25b; 26a und b; 28a; 29b; 33b; 35a; Sefath J. 21b; Zach. 1b; 2a; 6a; 13b; 26a; 38b; 39a; 43b; 47a; 48b; 49a; 50a; 51a; 64a; 67a und b; 69a; 70b; 71b; Jes. 14, 20; 26, 20; 49, 5; 65, 17; Habak. 2, 19; 3, 2; Jesod Mispar 136.

Jehuda Ibn Koreisch (900): Ex. 1, 16; Safa b. 25b; Amos 6, 16; Mosn. 1b.

Jehuda ha-Parsi Ex. 12, 2; Lev. 25, 9; Num. 3, 39; Iggereth ha-Schabbath 60a; Sefer ha-Ibbur 8a; Einl. z. Pent.-Komm. (gangb.) V. 127.

Jehuda b. Samuel ha-Levi: Ex. 4, 10; 9, 1; 13, 14; 20, 1; 24, 11; Num. 27, 3; Deut. 14, 22; 26, 17; 29, 18; 33, 5; fragm. Gen.-Komm. 1, 3; 6, 1; Ps.-Komm. 18, 5; 30, 8; 49, 20; 68, 24(?); 72, 20; 73, 25; 80, 16; 82, 8; 139, 14; 150, 1; Dan.-Komm. ed. Amst. 9, 1; Sacharja 8, 6. Vgl. Zach. 20b (ראיתי).

Jefet b. Ali (950): Ex. 3, 3; 4, 3. 4. 20; 5, 5; 7, 10. 29; 8, 12. 22; 9, 16. 21; 10, 5. 6. 21; 12, 4. 10. 19. 29; 13, 1; 15, 3; 19, 8; 22, 27. 28; 25, 4. 17. 20; 27, 21; 29, 42; 30, 12. 33; fragm. Gen.-Komm. 1, 31; Ps. 8, 8; 11, 7; Dan. (ed. Amst.) 1, 3. 14; 2, 5; 3, 4. 12. 41; 5, 20; 7, 1. 14; 8, 2; 9, 23; 12, 13; Hosea 3, 4; 4, 3; 5, 3. 5. 7; 7, 11; 8, 1. 4. 8. 13; 10, 8; 14, 8; Joël 1, 4. 8. 14. 15. 19; 2, 6. 23; 4, 11; Amos 1, 3; 4, 13; 5, 7; 7, 13; 8, 2. 7; 9, 7. 9; Obadja 16; 17; Jona 1, 5; 2, 4; 4, 4; Micha 1, 14; 4, 3. 8; 5, 2; 6, 9; 7, 5; Nahum 2, 4. 6; Habak. 1. 3. 4. 8. 9; 2, 6; Zefanja 2, 6. 9. 12; 3, 1; Chaggai 2, 9; Secharia 1, 5. 8. 9; 5, 1; 7, 2; 8, 23; 11, 3; 12, 7; Maleachi 2, 6. 12.

Jeschua b. Jehuda (Mitte des elften Jahrh.): Gen. 28, 12; 49, 27; Ex. 3, 2. 13; 4, 4; 6, 3. 13; 7, 3. 12; 8, 22; 10, 6; 12, 5; 15, 4; 17, 16; 21, 37; 22, 7; 35, 5; Lev. 10, 1; 16, 1; 23, 11; fragm. Gen.-Komm. 1, 14, 24; Kurzer Ex.-Komm. 18, 2; Ps. 88, 1; 109, 8; 110, 3; 119, 160; 122, 1; 149, 6; Zach. 56b; Dan.-Komm. (ed.

Amst.) 1, 2; 2, 5; 3, 49; 4, 17; 7, 14; 12, 2; Hosea 5, 7; Joël 3, 1; Amos 9, 10; Obadja 17; Jona 3, 3; Micha 2, 7; 7, 12; Habak. 2, 7; Zefanja 3, 1; Chaggai 2, 10; Maleachi 2, 6.

Jona b. Chisdai[1]): Mosn. 32 a.

Jona Ibn Ganach (gegen Ende des X. Jahrh.): Koh. 9, 12; Mosn. 2a; 12 a; 18 a; 21 b; 22 a; 24 a; 33 a; 45 b; Job. 4, 10; Gen. 3, 8; 19, 15; 20, 2; 41, 43; 44, 5; 50, 26; Ex. 1, 10; 5, 21; 6, 3; 9, 17; 12, 22; 13, 8; 14, 20; 15, 9; 16, 20; 18, 10, 14; 19, 5. 12; 21, 2. 4. 18; 30, 32; 34, 9; Lev. 6, 14; 9, 6; 11, 17; 14, 1; 20, 8; Num. 7, 7; 13, 30; 16, 1; 22, 13; Deut. 12, 2; 26, 5; 29, 18; fragm. Gen. 3, 8; Kurzer Ex.-Komm. 1, 10; 13, 8; 19, 5. 12; 21, 8; 22, 17; Ps. 10, 8; 40, 8; 49, 8. 15; 74, 8; 80, 1; 111, 2; 119, 3; 143, 9; Ruth 3, 16; 4, 4; Esther (ed. Zedner) 6, 8; Jesod mora 5; Safa b. 9 b; 13 a b; 26 b; 28 b; 29 b; 32 b; 35 b; 41 b; Sefath J. 20 b; Zach. 9a; 10b; 12b; 13 b; 17 a; 18a b; 19 b; 26 a; 28 a; 41 b; 43 b; 44 b; 49 a; 55 b; 68 b; 69 a und b; 70 a und b; 72 a; Dan. (ed. Amst.) 2, 9; Jes. 5, 14; 13, 10; 27, 3; 30, 16; 40, 15; 44, 13; 51, 2; 54, 16; 56, 16; Hosea 2, 14. 18; 11, 4; 14, 3; Joel 1, 17; Amos 3, 15; 6, 7; Obadja 1, 7. 20; Jona 4, 8; Micha 1, 5; 5, 13; 7, 3; Nahum 1, 5; 2, 5; Secharia 3, 5; 7, 14; Jesod Mispar S. 136; 166; 167.

Joseph ha-Babli: Kurzer Ex.-Komm. 25, 7; Hosea 14, 3(?).

Lewi b. Jakob Ibn al-Tabban (aus Saragossa Ende des XI. Jahrh.): Fragm. Gen.-Komm. 1, 11; Ps. 7, 10; 35, 14; Mosn. 2a.

Maschalla[2]): Astrologische Schriften 17a; 30b; 45a; 48b; 49a; 50a; 57a und b; 58b; 59a und b; 67a; 68b; 69b.

R. Mebasser: Jona 1, 3.

Menachem b. Saruk (X. Jahrh.): Ex. 6, 3; Deut. 22, 9; Jesod Mora 36; Safa b. 25b; 31a; 41b; Zach. 49a; Jes. 59, 16; Chaggai 2, 12; Mosn. 1b.

---

[1]) s. Rikma 86, wo er אבו אל וליד heißt.

[2]) Jüd. Astrolog unter d. Kalifen Almansor bis Ma'amun, lebte 770—820. S. Steinschneider s. Ztschr. f. M. XVI, 367 ff. u. H. Ubers. § 378.

Moses b. Amram ha-Parsi: Ex. 12, 5; Amos 7, 14.

Moses Ibn Balaam: Dan. (ed. Amst.) 10, 1.

Moses b. Samuel Ibn Gikatilla: Koh. 5, 11; 9, 12; 10, 17. 18; Mosn. 2a; 15b; 17b; 19a; 21b; 22b; 37b; 40b; 41b; 48a; 51b; 53b; Job 4,10; 5, 5. 12; 7, 5; 11, 17; 17, 12; 18, 9; 36, 31; Gen. 1, 26; 37, 25; 41, 51; 42, 25; 49, 6; Ex. 2, 4; 10, 12; 12, 2; 13, 9. 17; 14, 14; 15, 2; 16, 15; 19, 1; 22, 30; 29, 39; Lev. 4, 23; 6, 20; Num. 8, 7; 14, 45; 20, 8; 21, 30; 22, 13; 28, 4. 11; Deut. 8, 13; fragm. Gen.-Komm. 1, 3; 2, 21; 14, 14; 15, 2; Kurzer Ex.-Komm. 14, 14; 15, 2; 28, 28; Ps. 1, 1; 2, 12; 4, 3; 6, 3; 7, 5. 7. 8. 9. 14; 8, 1. 3; 9, 7; 10, 3. 5. 9; 11, 7; 16, 2. 6; 24, 2; 25, 1; 26, 1. 9; 27, 2. 8; 28, 7. 9; 29, 7. 9; 30, 1. 7. 8; 32, 7. 9. 10; 33, 2. 7; 34, 10; 35, 20; 36, 7; 37, 3; 38, 23; 40, 7; 42, 1; 47, 1; 48, 13. 15; 49, 7. 15; 50, 10. 12. 21; 53, 2; 54, 6; 55, 9. 16. 23; 58, 2; 60, 7. 10; 65, 6. 9; 68, 5. 9; 69, 3. 19. 27. 28; 72, 10; 73, 4. 7. 10. 21. 25; 74, 3. 5. 14; 75, 7; 76, 4. 5. 10. 12; 77, 2. 5. 9. 11. 17. 21; 78, 20. 39. 57; 79, 11; 80, 7; 84, 4; 89, 1. 23; 90, 1. 2. 8. 11; 94, 20; 101, 2; 102, 15; 103, 5; 107, 43; 108, 2. 3; 110, 3. 4. 6; 111, 10; 113, 5; 115, 12. 16; 116, 10. 13; 117, 1; 118, 6. 7. 10. 14. 24; 119, 8. 9. 96. 133; 122, 1; 132, 6; 133, 2. 3; 137, 1. 3; 138, 7; 139, 3. 11. 14. 15. 20; 140, 10; 141, 3. 5. 7. 10; 142, 4. 5; 149, 6; 150, 1; Dan. (ed. Mathews) S. 8; Safa b. 23b; 25a; 27a; 28a; 29a und b; 30b; 34b; 40a und b; 44b; Sefath J. 14a; 21b; 22a; 26b; Zach. 6a; 13b; 16b; 17a; 19a; 20a; 26a; 35b; 41b; 42a; 43a und b; 45a; 47b; 50b; 51b; 52b; 57a; 64a; 68b; 73b; Dan. (ed. Amst.) 2, 1. 9; 3, 42; 4, 10; 9, 14; 10, 9; 11, 2; Jes. 1, 1. 6. 25; 2, 6; 4, 2; 6, 9; 8, 11; 9, 18; 10, 12; 11, 1. 14; 18, 7; 24, 14; 25, 1; 26, 20; 27, 1. 3. 4; 28, 6. 15. 29; 29, 20; 30, 25. 28; 32, 11; 33, 8; 34, 2; 35, 1. 3; 40, 1; 44, 19; 46, 15; 49, 8. 18; 51, 2; 52, 1. 11; 54, 1; 56, 2; 57, 9; 61, 1; 63, 1; 65, 1. 11; 66, 5. 11; Hosea 8, 13; 10, 8; 13, 8; Joël 1, 19; 3, 1. 5; 4, 1; Amos 6, 11; 7, 4; Obadja 17. 20; Jona 1, 6; Micha 4, 11; Nahum 2, 4; Habak. 2, 9; 3, 2. 14; Zefanja 1, 4; 2, 1; 3, 1. 8.

9. 18. 19. 20; Chaggai 1, 1; 2, 9; Secharia 1, 8; 8, 10; 9, 9; 13, 1; Jesod Misp. 165.

Muhammed b. Djabir al-Battani s. al-Battani.

R. Nathan b. Jechiel (1106 aus Rom): Ex.-Komm. 25, 29.

R. Nissim: Ex. 34, 6.

Plato: Astrologische Schriften 69a[1]).

Ptolemaeus: Astrologische Schriften 2a; 3a; 17a; 35b; 41b; 43a; 47b; 48b; 55a; 56a; 65b.

Saadja b. Joseph Gaon (892—942): Koh. 5, 1, 7, 3; 8, 1; Job 1, 6; 3, 22; 8, 14; 19, 3; 37, 3; 38, 18; Gen. 1, 1. 2. 3. 6. 14. 20. 26; 2, 3. 6. 11. 12; 3, 1; 4, 19; 9, 12. 26; 19, 8; 20, 15; 22, 1; 23, 1, 17; 27, 13. 40. 42; 28, 10; 30, 37; 31, 50; 32, 4; 33, 20; 36, 24. 39; 37, 25; 38, 29; 40, 11. 16; 48, 4; 49, 4. 11. 25; 50, 19; Ex. 2, 9; 3, 2. 15. 19; 4, 6; 5, 9; 6, 3; 7, 19; 9, 30; 12, 1. 6. 9. 22. 27; 15, 27; 16, 1. 31; 18, 1. 3; 19, 6. 13. 19. 23; 20, 1. 13. 21; 21, 3. 7. 8. 11. 16. 18. 24. 25. 37; 22, 25. 28; 23, 2. 8. 29; 24, 10. 12. 16; 25, 3. 4. 33. 40; 26, 1; 28, 9. 31. 36. 39; 29, 9. 13. 20; 30, 11. 23. 33; 31, 1; 32, 1. 19. 21; 33, 12. 14. 21. 33; 34, 1. 6. 10. 33; 35, 3; (31, 17; 32, 32; 33, 12. 14: 34, 1. 4. 6. 10. 33) 38, 24; Lev. 3, 9; 4, 23; 5, 4; 11, 13. 18. 55; 16, 1. 8; 18, 21. 27; 23, 3. 11; 24, 18; 26, 42; 27, 3; Num. 19, 2; 22, 19. 22. 28; 23, 10; Deut. 7, 21; 17, 6; 27, 1; 32, 1; 33, 1. 2. 27; fragm. Gen.-Komm. 1, 1. 3. 6. 24; 2, 3; 3, 1. 20; 6, 6. 16; 9, 12. 22. 25; 15, 2; 17, 1; kurzer Ex.-Komm. 1, 11. 21; 2, 9; 3, 2; 7, 3; 9, 30. 40; 10, 19; 12, 30. 40; 14, 24; 15, 2; 16, 23. 31; 17, 15; 19, 9. 22; 20, 1. 13; 21, 6. 7. 8. 14. 17. 19. 20. 26. 29; 22, 20; 23, 8. 20. 29; 24, 7. 8. 10. 11. 14. 15; 25, 2. 7. 31; 28, 4. 17. 28. 41; 30, 16. 23. 24; 31, 5. 13. 14; 32, 2. 5. 15. 20; 33, 5. 14. 18; 34, 1. 6. 11. 21; 35, 1. 6. 21. 26; 38, 21. 26; Ps. 2, 4; 3, 1; 4, 1; 10, 8; 19, 8; 24, 10; 45, 7; 73, 25; 78, 45 (?); 89, 1; 100, 3; 120, 1; HL. (ed. Amst.) 1, 2; Dan. (ed. Mathews) S. 2; 3; 4; 5; 7; 11; Esther (ed. Zedner)

---

[1]) וכבר הזכיר אפלטון בכפר הנשם שלו. Nach Steinschneider wäre hier Al-Kindi zu lesen (Magazin III, 201; Z. d. M. G. XXIV, 374 ff.).

4, 14; Iggereth ha-Schabbath S. 60b; 63a; Mosn. 1b; 17b; Jesod Mora S. 11; 38; Safa b. 28b; Sefath J. ff.; Zach. 32b; 60a; Dan. (ed. Amst.) 1, 7. 9. 15; 2, 1. 7. 37. 39. 40; 4, 4; 7, 2. 5; 8, 24; 9, 24; 10, 1. 12; 11, 2. 30; 12, 2; Jes. 1, 11; 3, 24; 7, 14; 20, 11; 40, 14. 17; 42, 1. 3; 44, 16; 46, 8; 48, 16; 49, 5. 16; 52, 13; Hosea 11, 9; Amos 1, 6; 2, 13; 5, 22; Jona 1, 1, 3.

Sahl[1]): Astrologische Schriften 43a; 45b; 49b; 51b; 66a.

Salomo b. Jehuda Ibn Gabirol (1021—70): Gen. 3, 1. 21; 28, 12; fragm. Gen.-Komm. 3, 1. 21; Num. 22, 28 (statt ר׳ שמואל); Ps. 16, 2; 143, 10; 150, 6; Safa b. 31a; Sefath Jether 20b; Zach. 10b; Jes. 43, 7; Dan. 11, 20; Mosn. 2a.

R. Salomo b. Isak (Raschi 1040—1105) Gen. 32, 9; Ex. 9, 30; 12, 6; 15, 2; 16, 15; 18, 14. 26; 19, 2; 23, 19; 26, 18. 31; 28, 6. 36; kurzer Ex.-Komm. 28, 30; Safa b. 5a; Jesod Mispar 138. Jesod Mora 5a.

Samuel b. Chofni (1034 in Sura): Gen. 3, 1; Ex. 4, 24. 25; 8, 6; 19, 13; Lev. 16, 18; fragm. Gen.-Komm. 3, 1.

R. Samuel b. Joseph Ibn Nagdilah ha-Nagid (993—1055) Koh. 9, 12; Mosn. 2a; 17a; 23b; 29b; 33a; Gen. 19, 18; 33, 10; 49, 18. 23; Ex. 6, 3; 32, 31; Lev. 16, 8; Num. 22, 7, 28; fragm. Gen.-Komm. 1, 31; Ps. 68, 15; Jesod Mora S. 5; Safa b. 28a; 29b; Zach. 43b; 47b; 68b; Dan. (ed. Amst.) 9, 4; Jes. 32, 11; Joël 1, 15; Micha 1, 7; Nahum 2, 2. 8; Habak. 2, 6.

חכם ירושלמי[2]: Mos. 1b; Ps. 44, 10; 49, 13; Jes. 28, 12; 49, 25.

[1]) Berühmter Astronom, Erfinder der צפיחה = astronomische Scheibe. s. Magazin III, 202. Steinschneider, H. Übs. § 380.

[2]) Nach Pinsker wäre dieser חכם Jehuda b. Elan המברני, der 931 gestorben ist, s. Likkute Kadmonijoth, Wien 1860, S. 5.

Die Bürgschaft als Motiv in der jüdischen Literatur.

Von **Armin Abeles.**

Es ist eine, bereits von den ältesten Rechtshistorikern hervorgehobene Tatsache, daß die Bürgschaft, die ein wichtiger Behelf im bürgerlichen Rechtsleben ist, in der mosaischen Gesetzgebung als Rechtsbegriff nicht zu finden ist. Daß sie aber tatsächlich sowohl in biblischer wie auch in talmudischer Zeit bestanden und im praktischen Leben vielfach Verwendung gefunden hat, ist von mir an einer anderen Stelle[1]) zu zeigen versucht worden. Im nachfolgenden soll dieser Tatbestand durch den Nachweis erhärtet werden, daß die Bürgschaft im jüdischen Schrifttum als literarisches Motiv vielfach benützt erscheint. Nicht nur die verschiedenen Termini für »bürgen«, auch der Bürgschaftsinhalt selbst, d. h. die rechtlichen Verhältnisse, die durch das Bürgen geschaffen werden, erscheinen im jüdischen Schrifttum in mannigfacher literarischer Bearbeitung. Diese letzteren aber sind es, die nicht bloß literarhistorisches, sondern auch rechtsgeschichtliches Interesse deshalb beanspruchen, weil sie in Ermanglung von authentischen Rechtsurkunden die einzige Rechtsquelle sind, aus der ein Urteil über die jeweilige Rechtsgestaltung der Bürgenobligation im Judentum geschöpft werden kann.

Überblickt man von solchem Gesichtspunkt aus zunächst die Stellen, in welchen die Bürgschaft in den biblischen Schriften außerhalb des Pentateuchs in literarischer Bearbeitung vorkommt, so fällt ein Gegensatz auf: Während sie in den Proverbien und bei Sirach als eine nicht unerhebliche Gefahr geschildert wird,

---

[1]) Vgl. meine Abhandl. »כל ישראל ערבים«, in der zu Ehren des Herrn Rektor Schwartz demnächst erscheinenden Festschrift.

vor der man sich nicht genug schützen kann[1]), erscheint sie an anderen Stellen der Bibel als Paraphrase für die Bitte um Gewährung eines wirksamen Schutzes seitens Gottes[2]). Bei näherem Zusehen erweist sich aber dieser Gegensatz als ein bloß scheinbarer, und beide Darstellungen ergänzen einander dadurch, daß sie den nämlichen bürgschaftsrechtlichen Zustand voraussetzen. In biblischer Zeit ist der Bürge Leibbürge, der den Schuldner mit seiner eigenen Person vor der Zugriffsmacht des Gläubigers zu schützen sich verpflichtet. Hätte die Bürgschaft um jene Zeit die romanistische Bedeutung eines akzessorischen Schuldversprechens gehabt, so wären nicht nur die überaus strengen Verwarnungen in der Spruchweisheitsliteratur, sondern auch Redewendungen wie die in Ps. 119, 122. Jes. 38, 14. Job. 17, 3 schwer erklärlich. Erst unter Voraussetzung der Leibbürgschaft gelangt man zur Erkenntnis, daß, je kritischer solcherart die Lage des Bürgen war, desto gesicherter die des Gebürgten, so daß vom Standpunkt des letzteren das Wort עָרַב »bürgen« in Wirklichkeit »beschützen« bedeutet, was überdies auch durch die Analogie der babylonischen und altgermanischen Bürgschaftsterminologie bestätigt wird[3]).

Ausdrücke wie עשקה לי ערבני (Jes 38, 14) oder ערב עבדך לטוב

[1]) Spr. Sal. 6, 1. 11, 15. 17, 18. 20, 16, Sirach 8, 6. 29, 14.

[2]) Vgl. Ps. 119, 122 Jes. 38, 14 Job 17, 3. Es sind hier nur die für unseren Gegenstand besonders charakteristischen Stellen berücksichtigt.

[3]) Vgl. das altbabylonische Bürgenwort = mukîl qaqqadîšu = »der das Haupt des Schuldners hält«, d. h., der ihn tröstet, beschützt. Auch das deutsche »bürgen« hat von Haus aus die Bedeutung »behüten, sichern«; ebenso hat im Mittelhochdeutschen »trösten« die Bedeutung »bürgen«; »troestere« ist der Bürge, vgl. Amira, Nordgerm. Obligationsrechte, S. 32, Koschaker, Babyl.-Assyr. Bürgschaftsrecht S. 5, 27. Wenn aber Prov. 20, 16. 27, 13 von Vermögenshaftung gesprochen wird, so beweist das nur, daß in biblischer Zeit leibliche und sachliche Haftung miteinander konkurrierten und es dem Gläubiger jedenfalls freistand, zwischen beiden zu wählen, was aber die Lage des Bürgen womöglich noch verschlimmerte. Ähnlich im babylonischen Recht, vgl. Koschaker a. a. O. S. 83.

(Ps. 119, 122), deren Ähnlichkeit mit manchen in den altbabylonischen Briefen häufig begegnenden Segensformeln nicht zu verkennen ist[1]), besagen sonach: Gott bürge für mich, d. i. verpflichte dich mit deiner eigenen Persönlichkeit, mich vor dem Zugriff meiner Gläubiger (Bedränger) zu schützen, ähnlich wie Josua Kap. 3, 14 die Boten Josuas für Rachab und deren Familie die bürgschaftliche Haftung mit den Worten übernehmen = נפשנו תחתיכם למות. Besonders deutlich wird die bürgschaftliche Haftung Gottes in der Form, wie sie für die biblische Zeit durch den Handritus charakterisiert ist, durch Job. Kap. 17, 3 vor Augen geführt: שימה נא ערבני עמך מי הוא ידי יתקע, als dessen poetische Variante die Stelle in der Selicha Meirs b. Isaak aus Worms ערבתנו שים לטוב יושב מרומים gelten kann[2]). Mehr aber noch als für den einzelnen haftet Gott in der biblischen Literatur für die Gesamtheit. Die bürgschaftliche Haftung Gottes für die »Stämme Israels« bildet einen Hauptgedanken der biblischen Theologie und erscheint auch als leitendes Motiv in der Darstellung des Ereignisses, welches als das wichtigste in der altisraelitischen Geschichte gelten kann: der Bundesschließung Gottes mit Israel in II. M. Kap. 23 und 24. Hier begegnet uns die bürgschaftliche Haftung noch in der uralten Form, wie sie durch die Rechtssitten des altisraelitischen Stammeslebens bedingt ist: Gott als Bürge für die Stämme Israels, die 70 Ältesten als Vertreter dieser Stämme, beide als bürgschaftsrechtliche Subjekte in wechselseitiger Haftung für einander. Der Inhalt dieser Haftung besteht darin daß, während Gott sich für den Schutz Israels gegen dessen Feinde verbürgt, die Stämme ihrerseits die bürgschaftliche Haftung und Verpflichtung auf Einhaltung des auf zwölf Denksteinen für die zwölf Stämme Israels niedergeschriebenen Vertrags übernehmen, wobei auch die kultische Handlung nicht fehlt, durch

[1]) ilum nâsirka rêška ana damiqtim likîl = dein Schutzgott möge dein Haupt zum Glücke halten, vgl. Koschaker a. a. O. S. 4.

[2]) Vgl. Zunz, LG. 250. Die Selicha beginnt mit den Worten תעניית צבור קבעו. Neben Job 17, 3 ist die Reminiszenz an Ps. 119, 122 unverkennbar.

die nach antiker Rechtssitte die Bürgenobligation in den Rang der Rechtsgültigkeit erhoben wird[1]).

In ganz anderer Fassung erscheint der Gedanke des zwischen Gott und Israel bestehenden bürgschaftrechtlichen Verhältnisses in der agadischen Literatur des Talmud und Midrasch. Ich denke hier zunächst an den bereits in einer sehr alten Quelle vorkommenden Ausspruch[2]) כל ישראל ערבים זה בזה. Alle Israeliten bürgen für einander. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß unter der gegenseitigen Bürgschaftsleistung, welche in diesem Anspruch für alle Israeliten statuiert erscheint, lediglich eine ethisch-religiöse, auf die Praxis des Religionsgesetzes sich beschränkende Solidarität gemeint ist[3]). Nicht minder sicher aber ist,

[1]) Diese Art der Verbürgung ist nicht zu vergleichen mit der Bürgenobligation des römischen Rechts und unseres bürgerlichen Gesetzbuches. Das Wesen der letzteren besteht darin, daß der Bürge das idem der Hauptschuld zu leisten sich verpflichtet; zu einer akzessorischen Schuldverpflichtung wird aber die Bürgschaft im Judentum erst in talmudischer Zeit in der Epoche der Amoräer, vgl. Sohm, Inst. d. röm. Rechts, S. 40 und babl. Baba bathr. 173b. Hier handelt es sich um ein von dem Inhalt der Hauptschuld unabhängiges Verpflichtungsverhältnis, wie es den stammesrechtlichen Anschauungen der altisraelitischen Zeit entspricht und darin besteht, daß der Bürge durch sein Eintreten mit seiner Person den Vertragsverpflichteten (Schuldner) vor dem Angriff eines feindlichen Dritten (Gläubiger) beschützt. Vgl. auch Koschaker a. a. O. S. 6. Ähnliche Verpflichtungsverhältnisse zur Wahrung des Schutzes gegenseitiger Interessen scheinen auch im babylonischen Rechtsleben bestanden zu haben. So z. B. heißt es in einem altbabylonischen Ehevertrag (Schorr, Urk. d. altbabyl. Zivil- und Prozeßrechts, 1913, No. 4, 21—23). Wo Tarâmsagîla zürnt, wird auch Iltani zürnen, wo sie freundlich ist, wird auch I. es sein, was nach Torczyner, WZKdM. XXVIII, S 444 bedeutet: Tarâms. Feinde gleichfalls als Feinde zu betrachten, gegen ihre Freunde aber hilfreich zu sein. Ähnlichen Charakter hat nach Torczyner, der Vertragsschluß Gottes mit Abraham in Gen. 12,3 ואברכה מברכיך ומקללך אאר d. h. Abr. Freunde freundlich, seine Feinde feindlich zu behandeln. Vgl. Exod. Kap. 23, 22. 24, 1—10.

[2]) Sifra, zu Levit. Kap. 26, 37; b. Sanhedr. 27a, b Rosch ha-Sch. 29a.

[3]) b. Rosch ha-Sch. 29a, woselbst Raschi erklärt: כל ישראל ערבין למצות, weil sie die göttlichen Gebote gemeinschaftlich in solidum über-

daß derartige lapidarische Aussprüche nicht plötzlich und eigens für agadische Zwecke geprägt wurden, sondern vielmehr eine mitunter lange genetische Entwicklungsreihe hinter sich haben[1]). In solchem Licht betrachtet, stellen sich die genannten Worte als rudimentärer Niederschlag von Ideen und Vorstellungen dar, die aus einer Zeit stammen, in der עֵרֶב als Wort und Begriff eine ausschließlich materiell-rechtliche Bedeutung hatte[2]). Erschien in dem vorhin behandelten Bericht Exod. c. 23 und 24 das zwischen Gott und Israel bestehende bürgschaftsrechtliche Verhältnis auf der Grundlage der altisraelitischen Stammesrechtssitte als gegenseitige Bürgenhaftung, so läst der Ausspruch כל ישראל ערבים bereits einen wesentlichen Fortschritt in der rechtlichen Gestaltung dieses Verhältnisses erkennen. Denn hier ist Gott nicht mehr Stammesgott, der sich für den Schutz seiner Stämme verbürgt, sondern lediglich Gläubiger, zu dem die Israeliten in einem korrealen Schuldverhältnis stehen. Als Exponent dieses Verhältnisses haben eben die Worte zu gelten: כל ישראל ערבים זה בזה, die nichts anderes sind, als die auch in den babylonischen Rechtsurkunden häufig begegnende Klausel, durch welche die solidarische Haftung mehrerer Schuldner begründet wird. Diese Klausel besagt somit, daß die Israeliten auf den Schuldvertrag, als welcher der sinaitische Bundesschluß gedacht

---

nommen haben. Hiervon auch das in manchen jüdischen Gemeinden noch heute übliche Aufsagen des ערבות bei Beerdigungen, indem mit dem Tode alle religionsgesetzlichen Verpflichtungen aufhören. Die religionsgesetzliche Verbindlichkeit des einen für den anderen hat auch im Parsismus grundsätzliche Bedeutung. Der Parse glaubt, daß es seiner Religiosität nicht genüge, wenn er auf seinen eigenen Lebenswandel bedacht ist; er muß sich vielmehr wie ein einzelnes Glied des ganzen Körpers betrachten und mit der gleichen Sorgfalt über seine Religionsgenossen wachen. Vendidad I, 31 bei Kirchheim, Der Talmud in seinen Bez. z. d. ind. u. pers. Gesetzbüchern, Ben Chanauja, VIII 300.

[1]) Zunz, Ges-Schrift. I, 216.

[2]) Geht auch aus Lev. 26, 37 hervor. Sifra versteht das. איש בעון אחיו und führt als Beweis für die materiell-rechtliche Haftung des einen für den anderen, die Worte an: מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה

ist, samt und sonders die wechselseitige Schuldhaftung gegenüber Gott als dem Gläubiger übernommen haben[1]). Vielleicht darf in diesen Zusammenhang auch der dem R. Akiba zugeschriebene, in seiner eigentlichen Bedeutung freilich etwas unklare Ausspruch gebracht werden: הכל נתון בערבון, Alles (das ganze Leben) ist in Bürgschaft gegeben[2]). Trifft die Erklärung Raschis zu[3]), so erscheint in diesen Worten mehr noch als in den unmittelbar vorher erwähnten, der Bürgschaftsgedanke aus dem materiell-rechtlichen in die Sphäre des religiös-ethischen erhoben. Ein ähnlicher Gedanke, daß nämlich das Leben des Menschen eine Bürgschaft dafür ist, daß sein Schicksal sich nach dem Willen Gottes erfüllt, erscheint ausgesprochen in den Worten רגלוהי דבר אינוש אינון ערבין ביה לאתר דמתבעי תמן מיבלין יתיה = Die Füße des Menschen verbürgen sich für ihn, daß sie ihn dorthin bringen, wo er von der Vorsehung im Himmel verlangt wird[4]). Wird in כל ישראל ערבים זה בזה der fertige, bereits mit der Klausel versehene Schuldvertrag vorausgesetzt, so zeigen einige, besonders in der jüngeren Midraschliteratur beliebte Parabeln, deren Kern aber zweifellos

[1]) In den babyl. Urkunden lautet die Klausel: ištên pût sanî našu = einer ist für den anderen Bürge. Aus Jerusch. Schebuoth V, 1 scheint hervorzugehen, daß im jüdischen Recht ursprünglich zur Begründung des korrealen Schuldverhältnisses eine besondere Klausel nicht erforderlich war: אע״ג דלא כותבין אחדאין ועדבאין זה לזה אחדאין ועדבאין זה לזה. Ausführlicher in meiner oben S. 213, Anm. 1 erwähnten Abhandlung. Als Gegenstücke zu כל ישראל ערבים זה בזה sind zu betrachten babl. Dem. III, 5 אמר ר׳ יוסי אין אני אחדאין לרמאין und babl. Peßach. IX, 9 אין אחדאין זה לזה, beide Aussprüche in religionsgesetzlichem Sinne gebraucht.

[2]) Abot III, 16.

[3]) Raschi gibt zwei Erklärungen: a) שהכל ערבון זה בזה, b) על כל מעשה יש לו ערב להקב״ה. Nach beiden Auffassungen bedeutet ערבון nicht Pfand, sondern Bürgschaft.

[4]) Vgl. Babl. Sukka 53a, jer. Kil. IX, 3. An der ersteren Stelle erscheint der obige Ausspruch im Namen R. Jochanans, an der zweiten als Pointe einer Salomo-Sage im Munde Salomos. Im Jerusch. wird die Wahrheit des in diesem Ausspruch enthaltenen Gedankens am Leben Achabs dargetan.

urali ist, auf welche Weise ein solcher Vertrag zustandegekommen war: בשעה שעמדו ישראל על הר סיני, אמר להם הקב"ה אם אני נותן לכם תורה . . . . אמר להם ערבים טבקש מכם oder בשעה שבקש ה"ק תנו לי ערבים, א' להם תנו לי ערבים ליתן תורה לישראל[1]). In beiden Fällen wird Gott als auf der Suche nach geeigneten Bürgen zur Sicherstellung seines Vertrages begriffen dargestellt, wobei vielleicht in den Worten ערבים טבקש מכם und תנו לי ערבים Anklänge an die Verbalform der altrömischen Stipulation zu suchen sind[2]). Aus dem Kontext der beiden erwähnten Midraschstellen geht ferner hervor, daß die Bürgen unabhängig voneinander, jeder für das ganze haften, wogegen in Cant. rabba I, 3 = ... בשעה שעמדו ישראל אמר להם הביאו לי ערבים טובים, אמר להם אבותיכם ערבין die solidarische Haftung mehrerer Mitbürgen vorliegt, die im Verhältnis wechselseitiger Schuldhaftung zueinander stehen. Das nämliche gilt von ערבך ערבא צריך in b. Sukka 26a und b. Gittin 28b. Wohl liegt auch hier keine Bürgschaft im eigentlichen Rechtssinne des Wortes vor, — an der ersteren Stelle ist vom schlecht bewachten Schlaf in der Sukka, an der zweiten vom mangelhaft behüteten Wein eines Kutäers die Rede — aber gleichwie bei כל ישראל ערבים זה בזה, weist schon die äußere Prägung dieses Ausdruckes darauf hin, daß er ursprünglich der Begründung eines bestimmten bürgschaftlichen Rechtsverhältnisses, der solidarischen Haftung mehrerer Mitbürgen gedient und erst von hier aus zu einem agadischen Volkswort sich entwickelt hat. Will man aber darüber noch irgendwie im Zweifel sein, so genügt ein Blick auf babl. Sota 37b, wo an der Hand der Formel עירבא וערבא דערבא die Wirkung eines solchen, auf solidarischer Haftung mehrerer Mitbürgen beruhenden Verhältnisses mathematisch festgestellt wird. Ausgehend von der auf kasuistischem Wege gewonnenen Annahme, daß jedes Gebot des Fünfbuchs durch 48 jedenfalls urkundliche Bundesschließungen verbürgt sei, daß ferner bei jeder dieser Bundes- oder Vertragsschließungen

[1]) Schoch. Tob. zu Ps. VIII, 3, Jalkut Prov. Kap. VI, 1, Tanchuma zu Gen. XLIV, 1.

[2]) Vgl. Schm, a. a. O. S. 71. 487.

603550 Israeliten zugegen waren und sich solidarisch als Bürgen verpflichtet hatten, wird nun herausgebracht, daß jeder Israelit in seiner doppelten Eigenschaft als Schuldner gegenüber Gott und Bürge seiner Genossen für jedes Gebot 603550 × 48 haftbar ist. Eine besondere Erwähnung verdient schließlich noch Gen. rabba 86, 3 und Jalkut Gen. § 145 = בכ״מ גרמני מוכר כושי וכאן כושי מוכר גרמני . . . . . אמר להם הביאו לי ערב, denn aus dieser Stelle geht hervor, daß neben dem Verkäufer, der bei dem Sklavenverkauf in der Regel selbst die Eviktionsgarantie übernahm, auch noch andere Personen als Garanten auftraten[1]).

Wie im babylonischen und römischen Recht, so ist im jüdischen die Urform der Bürgschaft Geiselschaft. Als Geisel haftet der Bürge nicht neben dem Hauptverpflichteten, sondern statt seiner mit Leib und Leben[2]). So wenig beneidenswert solcherart die Lage des Bürgen war, so mußte doch seine im Haftungsfalle zu gewärtigende Hingabe für den Gebürgten die Bewunderung seiner Zeit- und Ortsgenossen erregen und in weiterer Folge die Phantasie zu literarischer Vertiefung und Weiterbildung des Bürgschaftsgedankens anregen. Diese Weiterbildung beschränkt sich nicht auf die Ausschmückung des jeweiligen Bürgschaftsfalles mit allerlei epischem und dramatischem Beiwerk, sie zeigt sich auch darin, daß die leibliche Hingabe des Bürgen für den Gebürgten, ursprünglich eine Pflicht des ersteren in einen Akt

---

[1]) Vgl. Krauß, Talm. Archäologie II, S. 86.

[2]) Schon in ältester Zeit mußte im römischen Zitationsvadium zur Sicherung der Pflichterfüllung im Prozeß, z. B. für das Erscheinen vor Gericht für die Bestellung eines praes oder vas gesorgt werden, der als Geisel mit seinem eigenen Leib für die Pflichterfüllung seitens des Hauptverpflichteten haftete. Vgl. Sohm a. a. O. S. 71. Eine ähnliche Art prozessualer Bürgschaft (Geiselschaft) liegt vor im I. M. 42, 15—20, wo der Bürge zur Sicherung der Pflichterfüllung der Hauptverpflichteten in leibliche Bürgenhaft genommen wird, V, 19 אחיכם אחד יאסר, vgl. weiter S. 223. Bei Völkern mit niederen Organisationsformen dient die Bürgschaft noch heute nicht sowohl vermögensrechtlichen, als vielmehr politischen und prozessualen Zwecken. Vgl. Post, Grundriß d. ethnolog. Jurisprudenz II, S. 664.

spontaner, aus Freundschaft, Treue oder Frömmigkeit hervorgegangener Selbstaufopferung verwandelt wird, immer variiert nach den jeweiligen Kulturzuständen des betreffenden Landes und der Individualität des Autors. In solcher Gestalt erscheint die Bürgschaft als literarisches Motiv in der gesamten Literatur des Altertums und zum Teil auch des Mittelalters, in ganz besonderem Maße aber in der Literatur des Orients. Dieses letztere wohl deshalb, weil die leibliche Haftung des Bürgen durch die Rechtssitten der Geschlechter- und Stammesverfassung bedingt erscheint, wie solche in den ältesten historischen Zeiten bei den meisten Völkern, ganz besonders aber bei denen des Orients, vorherrschten, woselbst sie in manchen Ländern noch heute zu Recht bestehen[1]). Nun sind aber im Geschlechter- und Stammesleben Recht, Sitte und Religion identische Begriffe, und da alles Recht in jener Urzeit aus der Quelle der Religion und des Kultus fließt, wird auch die leibliche Haftung des Bürgen letzterdings als religiös-kultische Pflicht anzusprechen sein. Daraus erklärt sich, daß die Bürgschaft als Sagenmotiv in allen möglichen Variationen in den religiös interessierten Kreisen und den von diesen beeinflußten Produkten der orientalischen Literatur anzutreffen ist, so zwar, daß die darin geschilderte Aufopferung des einen für den anderen als eine Folgeerscheinung der Religion, zu der sich der jeweilige Bürge bekennt, — Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus — hingestellt wird. Diese und noch andere und ähnliche Arten der Selbstaufopferung, bemerkt Benfey (Pantschatantra I, S. 390) mit Beziehung auf die siebente Erzählung in Pantschatantra (I, S. 247), bilden einen so wesentlichen Bestandteil der religiösen Anschauungen der Buddhisten, daß sie förmlich in ein System gebracht sind[2]). Die Bürgschaftssage stammt in ihrer Urform aus dem

[1]) Über die Stammes- und Geschlechterverfassung im altrömischen Recht, vgl. Sohm, Inst. d. röm. Rechts S. 1—40. Mommsen, Röm. Staatsrecht III, S. 20, im alten Israel, vgl. Stade, Gesch. d. Volkes Israel I, 300 ff. Benzinger, Hebr. Archäologie, Abschn. II.

[2]) Vgl. Fr. Stadelmann, Die Bürgschaft 1897 S. 21, im Jahresb. des Triester Gymnasiums.

Orient. Ihre ersten Spuren weisen wahrscheinlich nach Persien[1]). Zu dem gleichen Ergebnis führt die Tatsache, daß die Bürgschaft als Sagenmotiv im Kreis der Pythagoräer häufig vorkommt[2]), woraus bekanntlich Schiller durch Vermittlung des römischen Fabeldichters, Hygin, den Stoff zu seiner Dichtung »die Bürgschaft« entlehnte. Denn es ist mehr als wahrscheinlich, daß die Pythagoräer und die mit ihnen zusammenhängenden orphischen Mysterienvereine in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit eine sakrale Gemeinschaft darstellen, deren auf dem Grund engster Zusammengehörigkeit beruhende Vorstellungen und Gebräuche orientalisch bedingt sind. Pythagoräer, Therapeuthen, Essener und eranische Mönchsorden tragen Merkmale einer nicht bloß äußerlichen Ähnlichkeit, sondern auch solche eines blutsverwandtschaftlichen Verhältnisses an sich — sie stehen alle im Zeichen aufopferungsvoller, bis zur äußersten Hingabe sich steigernder Freundschaft und Brüderlichkeit, die in gemeinsamen, religiösen Vorstellungen ihren Ursprung haben[3]). Wie sehr das Bürgschaftsmotiv in 1001 Nacht und der von dieser Sagensammlung beeinflußten arabischen und türkischen Sagenliteratur verbreitet ist, davon wird weiter in einem anderen Zusammenhang die Rede sein.

Daß in diesem Kranz auch die Bibel nicht fehlt, ist so selbstverständlich, daß es gar nicht besonders hervorgehoben zu werden braucht. Es wurde bereits an einer anderen Stelle von mir auf die eigenartige Erklärung hingewiesen, die Philo den Worten »nicht sollen sterben Väter wegen der Söhne und Söhne wegen der Väter, jeder soll in seiner Sünde sterben« zuteil werden läßt: »Diese Bestimmung wurde getroffen im Hinblick auf diejenigen, die von besonders zärtlicher Liebe erfüllt sind. Denn diese werden

---

[1]) Vgl. R. Gragger in der Zeitschr. f. vergleichende Literaturgeschichte Bd. XVIII, S. 123.

[2]) Porphyrius, Vita Pythagor. § 68, Jamblich. de vita Pyth. Kap. XXIII.

[3]) Zeller, Philos. d. Griechen III., S. 277. Wendland, die Therapeuten, Jahrb. f. klassische Philolog. Bd. 22, S. 692 und Bousset, die Rel. d. Judent. im nt. Zeitalter, S. 435.

häufig in ihrer grenzenlosen Liebe gern für die ihrigen sterben wollen«[1]). Diese Behauptung Philos wird durch den Bericht in Gen. Kap. c. 42—45 vollinhaltlich bestätigt. Hier erscheint die Bürgschaft nicht nur in ihrer ursprünglichen Bedeutung als Geiselschaft, sondern es kann hier auch von ihrer Verwendung als literarisches Motiv schlechthin gesprochen werden. Denn in der dramatischen Erzählung von Josef und seinen Brüdern, die in den vorerwähnten Kapiteln enthalten ist, fällt dem Bürgschaftsgedanken die wichtigste Rolle zu. Er ist gewissermaßen das treibende Motiv der Handlung. Um ihn schürzt sich der Knoten des Dramas, und an ihm gelangt er auch zur Lösung. Um die Treulosigkeit zu ahnden, die seine Brüder einst gegen ihn begangen hatten, unterzieht der zu ungeahnter Höhe emporgestiegene Josef ihre Zuverlässigkeit einer starken Probe, als sie zu ihm nach Egypten zum Einkauf von Getreide gekommen waren. Er stellt sich, als hielte er sie für Spione. Um ihnen aber Gelegenheit zu geben, ihn eines anderen zu belehren, verlangt er von den Brüdern, daß sie als Bürgen (Geiseln) bei ihm verbleiben bis auf einen, der mit der Aufgabe betraut werde, den daheim gebliebenen Benjamin zu holen. Nach einigen Tagen ändert Josef seinen Entschluß dahin, daß er sich mit der Bürgschaftsleistung eines einzigen begnügt, während den anderen die Heimreise zum Zweck der Einholung Benjamins freigegeben wird. Die Brüder kehren heim, und nun beginnt der Kampf um Benjamin, den der Vater nicht hergeben will, auch dann nicht, als Ruben, der älteste, sich verpflichtet, seine Söhne als Bürgen für Benjamin zu stellen. Erst als Juda feierlich erklärt: »Ich werde für ihn bürgen, von meiner Hand kannst du ihn fordern«, willigt Jacob ein, Benjamin ziehen zu lassen. Die Brüder kommen nach Egypten, und es wäre alles in bester Ordnung gewesen, wenn sie nicht infolge eines im Futtersack Benjamins vorgefundenen Bechers, den Josef absichtlich dorthin hat gelangen lassen, in große Aufregung geraten

[1]) Vgl. S. 213, Anm. 1 und Philo de spec. legibus III 209 bei Cohn, Die Werke Philos 1909, S. 231.

wären. Von Josef zur Rede gestellt, erklären sie: Bei dem der Becher gefunden wird, der soll sterben, wir aber wollen allesamt Sklaven sein unserem Herrn. Gerührt von all den überwältigenden Äußerungen brüderlicher Liebe und Aufopferung, gibt sich dann Josef bekanntlich als ihren Bruder zu erkennen und überhäuft sie mit Ehrenbezeigungen. Sieht man von allem akzessorischen Beiwerk ab, so stellt sich Gen. c. 42—45 als eine ausschließlich vom Bürgschaftsmotiv beherrschte Erzählung dar, welche die Schilderung innigster, bis zur äußersten Hingabe sich steigernder Brüderliebe zur Tendenz und die unter deren Eindruck erfolgte Versöhnung des entfremdeten und verfeindeten Bruders als Schlußpointe hat[1]). Aber nicht nur im meritorischen, auch in den formalen Einzelheiten erweist sich der genannte Bericht als eine Bürgschaftserzählung unverfälschter Art. Typisch ist vor allem die Verdächtigung, die sich Josef gegen seine Brüder erlaubt, um ihre Treue zu erproben. Wie weiter gezeigt wird, kehrt sie in den meisten Bürgschaftserzählungen der Weltliteratur in verschiedenen Variationen wieder. Was aber die Pointe der Bürgschaftssage, die Wiederkehr des Gebürgten anlangt, so erscheint sie hier in der Weise variiert, daß nicht, wie es in der Regel geschieht, der Gebürgte wiederkehrt, sondern der Vater, dem gegenüber gebürgt wurde, zu dem Gebürgten, hier dem Sohn, kommt.

Ein auf der Bürgschaft beruhendes Motiv liegt auch der Erzählung in I. Sam. c. 20 zugrunde, wiewohl die Bezeichnung »bürgen« darin nicht vorkommt. Für den vom Saul zum Tode bestimmten David tritt Jonathan haftend in die Bresche, und er hätte diese Haftung sicherlich mit seinem Leben bezahlt, wenn er nicht durch einen glücklichen Zufall dem todbringenden Wurfe des Speers entronnen wäre. War in der biblischen Josefsgeschichte die bis zur äußersten Hingabe sich steigernde Bruderliebe als

[1]) Es ist bezeichnend, daß die brüderliche Liebe und Hingabe in dieser Erzählung von Midrasch ganz besonders betont und mit allerlei Zutaten ausgeschmückt wird. Vgl. Midrasch Rabb. z. St.

Motiv der Erzählung zu erkennen, so ist es hier die bis zum höchsten Altruismus sich erhebende Freundesliebe und Treue, die dem Dichter die Feder geführt hat.

Von ähnlicher Tendenz, doch anders in der Form gehalten, ist eine, einem spätjüdischen Sagenkreis entstammende Erzählung, die ich nachstehend im hebräischen Original in extenso deshalb folgen lasse, weil, wie sich zeigen wird, manche Einzelheiten des Textes für das Ergebnis der Untersuchung von Bedeutung sind. Am Schlusse seines grammatischen Lexikons מעדיך, das den zweiten Teil seines Werkes שתי ידות bildet[1]), schreibt Menachem Lonsano: Am Ende meines handschriftlichen Midrasch Koheleth fand ich folgendes:

מעשה בשני אנשים שהיו אוהבים זה את זה אהבה נפלאה וכל אחד מהם היתה נפשו קשורה בנפש חברו ומפני רוב המלחמות הזדחו ויפרדו איש מעל אחיו וישבו בשני מלכיות ויהי היום ויבא האחד בעיר חברו ויגר למלך הדהוא ויחשבהו מְרַגֵּל לפי שבא מעיר אויבו ויצו להורגו וכשראה שבלתה אליו הדעה מאת המלך ויבך ויתחנן לו שיעשה עמו צדקה אתא אמר ליה המלך מה היא אמר ליה אדוני המלך סוחר גדול הייתי והוב סחורותי נתתי לאנשים באמונה[2]) ולא כתבתי עליהם שטר[3]) ואשתי ובני אינם יודעים מהם

[1]) שתי ידות Venedig 1618. Der מעדיך ist in einer Edition von Jelinek, Leipzig 1853, erschienen. Derselbe hat die obenstehende Erzählung auch in den 4. Teil seines בית המדרש aufgenommen.

[2]) Aus den Worten נתתי באמונה, die er durch ich gab auf Kredit übersetzt, glaubt Steinschneider im Magaz. f. d. Lit. des Auslands, 1845, auf den fremden Ursprung dieser Erzählung schließen zu sollen. In seiner Abhandlung: Die Parallelen zu Schillers Bürgschaft, MS. 1854, bekämpft Wiener diese Ansicht, indem er באמונה durch Treu und Glauben wiedergibt. Diese Polemik ist aber nur ein Spiel mit Worten, da Treu und Glauben in diesem Zusammenhang nur der deutsche Ausdruck für »Kredit« ist und אמונה auch in dieser Bedeutung von dem im jüdischen Schrifttum gebräuchlichen Sinn dieses Wortes abweicht.

[3]) Kann nur mit Steinschneider a. a. O. übersetzt werden: »Ohne Schuldschein von dem Schuldner ausstellen zu lassen«, da שטר nur Schuldschein bedeutet und nicht, wie Wiener a. a. O. annimmt: ein

ואם אמות ולא אודיעם ולא אכתוב שטרות על הלוקחים ישארו בני עניים ומרודים ועתה אלכה נא ואעשה זאת ואשוב אל המלך אמר ליה המלך ומי יאמין שתשוב אמר ליה אדוני המלך הנה חבדי זה שהוא יושב בעירך הוא יערבני אמר המלך לחברו האתה תערבנו שאם לא יבא לזמן שאקבע לו תמות אתה אמר ליה כן אדוני המלך אנכי אערבנו נפש תחת נפש אמר ליה המלך בחיי אני אראה היהיה הדבר הגדול הזה, מיד נתן לו זמן ללכת ולשוב חדש ימים וביום האחרון מהחדש ומלך היה מְחַלֵּל כל היום אם יבא האיש ויהי השמש לבא ועדיין האיש לא בא ויצו המלך להביא את חברו מבית הסהר להתיז את ראשו, מיד הוציאוהו בהמון העיר וישימו החרב על צוארו והנה קול שאון בעיר לאמר הנה בא האיש ויבא האיש וידא את חברו מוכן ליהרג ויקימוהו מהארץ ויקח החרב לשומה על צוארו וגם חברו עשה כן. ויהיו שניהם אוחזים בחרב, זה אומר אני אמות וזה אומר אני אמות תהיך וכראות כי הפליאו לעשות באחרונה מן הראשונה תמה מאד הוא ושריו ויצו חמלך ויסירו החרב מעל שניהם וימחול להם ויעשרם עושר גדול ויאמר להם בבקשה מכם אחרי היות הזוק אהבה כזה ביניכם עשו אותי שלישי לכם, ויהיו חברים למלך מן היום ההוא והלאה, וכן אמרו רבותנו ז״ל וקנה לך חבר.

---

vom Gläubiger ausgefertigtes Dokument über seine Schuldforderung. Durch eine solche Regelung der Angelegenheit würde die Frau niemals zu ihrem Gelde kommen.

(Fortsetzung folgt.)

Quisquilien.

Von **Imm. Löw.**

1. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Dec. 1912. 308—315.

Naville bespricht Gen. 13, 10 באכה צער. LXX hat hier Ζογόρα, sonst Σήγωρ und Σογόρ. Man hat entweder צען (Peš.) einsetzen oder כארץ מצרים als Glosse streichen wollen. Naville identifiziert dieses Ṣō'ar sehr ansprechend mit Djar, der ägyptischen Grenzfestung gegen Palästina, am östlichsten Nilarme.

2. Proceed. a. O. 186: Seti I marschiert von Djar nach dem Süden Palästinas. Genannt werden drei Ortschaften: Inuāmu, Kaduru und Lemenen (oder Remenen). Die drei Ortschaften müssen nach Naville nahe beieinander liegen, und Naville weist sie im Texte der LXX (Jos. 15) nach: Inuāmu ist Iamnia, (Jos. 15,46 Ιεμναι für יומה!) Kaduru ist גדרות (Jos. 15, 41) = Katra, Lemenen ist Λεμνά (Jos. 15, 11. 42 LXX für יבנאל und לבנה).

Die Bevölkerung von Lemenen fällt auf dem von Naville beigegebenen Bilde (Pl. XXI) Akazien (āsh), und Aaronsohn berichtet ihm, daß prächtige Akazienbäume von einzelnen Acacia albida Büschen abgesehen, nur in the Shephelah, North of Gaza, at Mughar, East of Iabneh and North-East of Katra vorkommen. Das ist genau dieselbe Gegend, in der auf der ägyptischen Darstellung die Leute von Lemenen Akazien fällen. Die Übereinstimmung ist überraschend!

Übrigens schrieb mir der kürzlich (24. XI. 1911) verstorbene Prof. Ascherson, Aaronsohn habe zwischen Haifa und Nazareth einen Bestand von Acacia laeta, schettah (שטה) genannt, entdeckt. Eine Akazienart, bei טנדל צבעייא erwähnt (Klein, Beitr. z. Geogr. Galiläa's 82n), wächst nach Dalman (LZBl. 1912, 1188) jetzt noch in der betreffenden Gegend. Die Fahrstraßen zu den jüdischen Ortschaften am Krokodilfluß sind meist mit Zäunen der Acacia Farnesiana eingehegt,

deren duftende gelbe Blüten exportiert und zur Parfümbereitung verwendet werden (ZDPV 31, 236).

3. Goldmanns schöne Arbeit, La figue en Palestine à l'époque de la mischna (SA. aus RÉJ.), möchte ich nicht besprechen, da ich einige Notizen beigesteuert habe. Nur zu צמל S. 10, mit dem Levy صمل, hart, kombiniert hat, möchte ich bemerken, daß auch Prof. Barth صمّل, hart, صَمِيل, trocken, صملة, Stock, dazu stellt. Es wird mit bh. צנם und aramäisch צונמא zusammenhängen. Diese müßten dann von صمر, trocknen, (Barth, ES. 44) getrennt werden.

4. Der Jalkut Talmud Tora von Jakob b. Ḥananel SiKili enthält ganz unbekannte Stücke aus Jelamdenu, wie mir Poznański schrieb (26. X. 1912). Die Stellen, die P. in seiner Mitteilung daraus anführt, sind jetzt bei Wertheimer, Ozar Midraschim, I abgedruckt. Nach der Art des Jelamdenu fehlt es nicht an Fremdwörtern. Z. B. S. 84: דיהנכסים = δείξις; S. 68 das Heiligtum in Jerusalem ist טסיון של מלך = mansio-n.

5. טרשין וקסקסין TSota XI 316, 14 (El. Wilna: וקפקסית, Romm: וקפקסין) dafür טרשין וקסקשין Ab. Natan II, cap. 42, S. 117b und טרשים וקרקסים Jelamdenu bei Wertheimer, Ozar Midraschim I, 69, neben שדה מדרון שדה קסקסין TOhol. XVII 615_{12} RŠzuOhol. 17, 1 (Romm: קשקשין). קסקסין ergibt sich als bestbezeugte LA. Nicht onomatopoetisch (Krauß Arch. II 541), sondern irgendwie zu קשקשת Schuppe, bh., gehörig.

מקום טרשים TŠvi III 64_{17} = TBk. II 394_{14}. הרים וטרשים jŠvi $34d_{20}$ (Parallele zu Gen. r. 23_6 ההרים נעשו טרשין) neben סלעים jKil I $27b_{59}$ für סלעים der Mischna Bb. 103a: Geröllfelder, Krauß Arch. II 159. 570. Was שדה קסקסין bedeutet, ist noch nicht festgestellt.

6. Zu MS. 54, 500 מעין הברכות für מעין ist jetzt Wertheimer Midrasch Minajin in Ozar Midraschim I, 90 zu vergleichen: מעון הברכות אב תאמת אדון השלום.

7. Ein Schulbeispiel für Verschlechterung der Lesart eines unbekannten Wortes. Das syrische קַבְּבִיתָא, Fieberschauer, habe ich bei Theodor Ber. r. 169 in אַבָּבִית nachgewiesen. (OLZ. 1912, 558. Preuß 186.) Wenn man die drei Stellen, an denen das Wort in Ber. r. S. 170. 322. 570 vorkommt, mit den Lesarten, die Theodor mit-

teilt, in Betracht zieht, so ergibt sich folgende Statistik der Lesarten und ihrer Verschlechterung:

a) אבבית 7, אבאבית 5 (אכבית 1, אבאבית 3).

b) חבבית 2 (הכאבית 2, החכית 1, חכאבית 2, דרבנית 1, אבדנית 1).

c) עבעבית 5 (עכעבית 1, עכבנית 1, עועית 1, עו בבית 1, עוצבית 1, עצבות 1, עין עבות 1!!)

Es ist lehrreich, zu sehen, wie weit die Entartung geht und daraus zugleich zu ersehen, wie wichtig die unendlich mühevolle Arbeit Theodors ist!

Besprechungen.

Bensaude Joaquim: L' Astronomie nautique au Portugal á l'Epoque des grandes découvertes. Bern, Akademische Buchhandlung von Max Drechsel. 1912. 290 S. 4.

Das vorliegende Buch sollte nach der bis S. 67 sich hinziehenden Einleitung richtiger heißen: »der Einfluß jüdischer Gelehrter auf die Entwicklung der nautischen Astronomie usw.« Damit ist zugleich der Grund angegeben, warum es in diesen Blättern eine Besprechung findet. Bensaude beabsichtigt, obiger Abhandlung eine Reihe weiterer folgen zu lassen, welche die Überschriften tragen sollen »Origine des tables nautiques portugaises, Almanach perpetuum, Ephémérides, Oeuvres nautiques contemporaines des découvertes, Membres de la lunta dos Mathematicos, Bibliographie . Inzwischen ist der »Almanach perpetuum von Zacuto als Reproduktion eines in der Münchener Handschriftensammlung befindlichen Exemplars der von José Vizinho 1473—78 angefertigten lateinischen Übersetzung erschienen, auf das noch zurückzukommen sein wird im Zusammenhang mit einer der andern hoffentlich bald erscheinenden Publikationen.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt zu untersuchen, warum die Geschichte der portugiesischen Entdeckungen unter Johann II(1481 bis 1495) so wenig erforscht ist und findet die Antwort in dem Umstand, daß mit Rücksicht auf den Wettbewerb der Spanier, von seiten der Portugiesen eine Politik der Verheimlichung befolgt worden ist und, was uns mehr interessiert, daß die religiösen Kämpfe und die Inquisition die staatlichen Archive in Unordnung gebracht haben. Aus diesen Gründen seien alle über das genannte Thema veröffentlichten Studien unvollständig und zum Teil entstellt.

Nun hat in dem Boletin der geographischen Gesellschaft zu Lissabon (1883) L. Cordeiro zwei in der Bibliothek von Evora aufgefundene Manuskripte beschrieben, 1. »Regimento do astrolabio e do quadrante« 2. die portugiesische Übersetzung des »tractatus de sphaera mundi« von Sacrobosco (geb. 1244). Diese beiden Schriften bilden den Ausgangspunkt der Untersuchungen des Verf. Eine ältere, aus dem Anfange

des 16. Jahrhunderts stammende Ausgabe des Regimento, die aber nur ein Neudruck einer noch früheren Edition zu sein scheint, fand sich in der Münchener Kgl. Bibliothek. Es handelt sich nun darum, nachzuweisen, daß der Inhalt dieser astronomischen Abhandlung auf Zacuto zurückgeht und nicht, wie bisher angenommen worden ist, auf Regiomontanus, resp. dessen Schüler Behaim von Nürnberg.

Zum Verständnis des folgenden sei daran erinnert, daß um die Zeit der großen Entdeckungsreisen gegen Ende des Mittelalters die Aufgabe gelöst werden mußte, den Ort des Schiffes auf offener See durch Festlegung der geographischen Länge und Breite zu bestimmen. Der erste Teil der Aufgabe bot keine Schwierigkeiten, wenn man eine Uhr am Bord hatte und die Kulminationszeit der Sonne und den Eintritt einer Finsternis aus Tafeln entnehmen konnte. Die Bestimmung der geographischen Breite aus der Beobachtung der Höhe des nördlichen Polarsterns war zu jener Zeit wohl auch bekannt. Das änderte sich aber, sobald die Fahrten in die Nähe des Äquators führten, zumal seit der Überschreitung desselben i. J. 1471. Man mußte nun, bevor ein dem Polarstern entsprechendes Objekt auf der Südhalbkugel bekannt war, zur Sonne seine Zuflucht nehmen. Wenn man für jeden Tag die Sonnendeklination, d. i. ihre Abweichung vom Äquator kannte, so hatte man nur nötig ihre Höhe zur Zeit des höchsten Standes zu messen, um daraus mit Hilfe sehr einfacher Regeln die geographische Breite zu ermitteln. Selbstverständlich mußte man auch im Besitze von Instrumenten sein, welche die Messung der astronomischen Größen mit der erforderlichen Genauigkeit lieferten, und es war auch von Wert gute Karten zur Hand zu haben, um gewisse Daten wie den zurückgelegten Weg u. ä. nachprüfen zu können. Woher haben nun die portugiesischen Forscher die Werte für die Sonnendeklination entnommen? Die neueren Forscher, insbesondere die deutschen, haben seit Humboldts Zeiten die Ansicht vertreten, daß sowohl die Kenntnis des Astrolabiums und Jacobstabes als auch der astronomischen Tafeln den Portugiesen nur durch Regiomontanus und seine zum ersten Mal i. J. 1474 gedruckten Ephemeriden, d. i. eine Sammlung astronomischer Tafeln, bekannt geworden seien, und zwar habe Behaim ihnen diese Kenntnis übermittelt. Bens. kann diese Meinung nur auf völlige Unkenntnis der Leistungen arabischer und jüdischer Gelehrter aus den ersten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends zurückführen. Bei genauerer Prüfung der verschiedenen Tafelsammlungen geht übrigens

zur Genüge hervor, daß Zacutos Almanach benutzt wurde: die genannten Ephemeriden Regiomontans enthalten nämlich nicht die direkten Werte für die Sonnendeklination; ferner ist der von Zacuto benutzte Wert für die Schiefe der Ekliptik $23^0\ 33'$ identisch mit demjenigen im règlement, der den Seefahrern als Hilfsmittel diente. Außerdem ist zu bemerken, daß eine i. J. 1498 erschienene und in Venedig gedruckte Ephemeridensammlung unter 22 Tafeln allein 15 aus dem Almanach entlehnte. Die i. J. 1521 gedruckten Reportorio dos Tempos tragen in der Überschrift den Vermerk, daß die Deklinationen dem Werke von Zacuto entnommen worden sind, und die i. J. 1537 von dem berühmten Pedro Nunes, der nach des Verfassers Ausführungen wahrscheinlich von jüdischer Abstammung war, verfaßten Tafeln zeigen dieselbe Anordnung wie im Almanach.

Ebenso unhaltbar scheint die Behauptung, daß das Astrolabium erst durch Behaim solle in Portugal eingeführt worden sein. Schon Abr. Ibn Esra — und Maimonides in Erubin IV_3 (Ref.) — nennt dieses Instrument; in der Nationalbibliothek zu Paris ist ein solches aus dem Jahre 950 aufgestellt, und Zacuto selbst hat, wie feststeht, eines hergestellt. Man beachte weiter, daß Levi ben Gerson mehrere astronomische Schriften, darunter eine speziell über den Jacobstab veröffentlicht hat, für dessen Erfinder er neuerdings — wenn auch wohl mit Unrecht — gehalten wird, und in Lissabon solle man von all dem keine Kenntnis gehabt haben?

Auch das Entwerfen von Karten lasse sich auf jüdische Gelehrte zurückführen. Die für die damalige Zeit sich durch ihre Genauigkeit auszeichnende sogen. Catalanische Karte aus d. J. 1375 hat wahrscheinlich Judas Cresqas zum Verfertiger, nach andern den Zaime Ribes oder auch Jacomo de Malhorca; vielleicht sind diese drei Namen identische Bezeichnungen desselben Mannes. Der Verf. glaubt die von der Junta gelöste Aufgabe der Bestimmung der geographischen Breite durch Sonnenhöhen dem Jos. Vizinho, der sich am Hofe Alfonsos V befand und Mitglied der Junta war, zuschreiben zu können; von ihm rührt auch eine der ersten Angaben über Größe des Erdumfanges her, wie aus einer von Columbus niedergeschriebenen Notiz hervorgeht. Außer den bereits genannten seien von hervorragenden jüdischen Mathematikern jener Zeit, die in Portugal gelebt und wissenschaftliche Werke verfaßt haben, zu nennen: David Ibn Bilia (1320—1338), Jehuda Ibn Negro (1415), Guedelha (1433—1438), Jehuda Ibn Verga (1457)

Maître Moyses, Zeitgenosse des Vizinho. Berücksichtigt man außerdem, daß die Namen und Leistungen jüdischer Gelehrter mit Absicht unterdrückt worden sind — als Beispiel wird der von Riccius i. J. 1513 seinem »de motu octavae Sphaerae« beigefügte in den späteren Ausgaben dieses Werkes aber gestrichene Brief über die Bedeutung der jüdischen Astronomie angeführt — so wird man wohl Herrn Bensaude zu seiner Schlußfolgerung (S. 67) beipflichten können: »als erste unter den europäischen Nationen bei den großen maritimen Unternehmungen hat Portugal auch Beweise geliefert, daß es der Pionier der modernen nautischen Astronomie gewesen ist.«

Zu diesem Urteil ist der Verf. durch das Studium des règlement gekommen, das den Seefahrern als das astronomische Vademecum gegolten hat. Der Verf. ist kein Astronom von Fach; das zeigt sich in der Darstellung mancher speciell astronomischer Fragen, z. B. S. 120 ff. Ref. möchte auch nicht allen Folgerungen beistimmen, zu denen sich der Verf. bekennt; wenn die Deklination der Sonne auch nicht von Tag zu Tag und auch nicht für jedes Jahr einer vierjährigen Schaltperiode gegeben ist, sondern nur als Funktion der Sonnenlänge, wie das schon im früheren Mittelalter üblich war, so ist damit doch die Möglichkeit gegeben, die Polhöhe innerhalb der für die damalige Zeit erforderlichen Genauigkeitsgrenzen zu bestimmen. Auch scheint es zu gewagt, aus der gleichen Anordnung zweier astronomischer Tafeln die eine als Plagiat der andern hinzustellen, ebensowenig wie die Verschiedenheit auf eine Originalleistung schließen läßt. Hier erübrigt es sich, auf diese Punkte näher einzugehen.

Aus dem übrigen Inhalt des Buches will ich deshalb nur das folgende erwähnen: das in München aufgefundene Exemplar des règlement weicht nur unwesentlich von dem in Evora ab; es scheint, aus d. J. 1509 zu stammen und enthält außer den Sonnenelementen und den Regeln der Zeit- und Ortsbestimmung aus Sonne und Polarstern noch solche zur Berechnung für Eintritt von Ebbe und Flut, sowie ein Verzeichnis von geographischen Positionen der bis damals entdeckten Inseln. Da die Zahl dieser letzteren in dem Exemplar von Evora die größere ist, so muß dieses in einer späteren Zeit abgefaßt worden sein.

Aus dem Werke »traité de la sphère«, das zwischen dem ersten Druck 1472 und der Leydener Ausgabe 1647 mehr als 60 lateinische und portugiesische Übersetzungen erlebte, und das Nunes unter Beifügung einiger Kapitel unter dem Titel »Astronomici introductorii de sphaera

epitome per Petrum Nonium Salacienzem« herausgab, sei nur erwähnt, daß es im Gegensatz zu dem mehr für die Praxis geeigneten règlement die theoretischen Sätze der Astronomie zum Inhalt hat. Außer der Beschreibung der beiden Inkunabeln und der damit in Zusammenhang gebrachten Entwickelung der Nautik in Portugal bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts, sowie einer sehr ausführlichen Darstellung der Regierungszeit Johanns II werden noch eine Anzahl wichtiger Dokumente — so der Brief des Hieronymus Münzer (Monetarius) mit dem Plan der von Behaim projektierten Reise nach Westen, welcher dem Münchener Manuskript angeheftet ist — reproduziert. Den Schluß des ganzen Werkes bildet eine sehr ins Detail gehende chronologische Übersicht aller mit den portugiesischen Entdeckungsreisen in Beziehung stehenden Ereignisse von 1290 ab, dem Gründungsjahre der Universität Lissabon bis zum 23. April 1529, an welchem Tage der Vertrag zwischen Spanien und Portugal bezüglich des Besitzes der Moluckeninseln abgeschlossen wurde.

Die Bensaudeschen Arbeiten werden im Auftrage der portugiesischen Regierung in glänzendster Ausstattung herausgegeben. Könnte nicht auch von jüdischer Seite die Anregung ausgehen, eine Reihe von astronomischen Dokumenten jüdischer Verfasser aus der Schlußzeit des Mittelalters zu veröffentlichen, um der Kulturwelt des 20. Jahrhunderts darzutun, daß — den Bedrückern zur Schande, den Bedrückten zur Ehre — die Periode unserer tiefsten körperlichen Erniedrigung zugleich die Epoche unserer höchsten geistigen Erhebung war?

Straßburg, Dezember 1914. B. Cohn.

Nordmann, Achilles Dr. med., Geschichte der Juden in Basel seit dem Ende der 2. Gemeinde bis zur Einführung der Glaubens- und Gewissensfreiheit. (Sonderabdruck aus der Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, Bd. XIII. 1913.) 190 S., 8.

Reiche Quellen haben dem Verfasser für diese Arbeit zur Verfügung gestanden, die als Fortsetzung der an gleicher Stelle veröffentlichten Studie von M. Ginsburger über die »Geschichte der jüdischen Ansiedlungen in Basel bis zum Jahre 1397 aufzufassen ist. Vornehmlich die Akten des Staatsarchivs Basel-Stadt kommen als Quellenmaterial

in Betracht, und diese von der Wissenschaft noch wenig für jüdische Geschichte benutzte Fundstelle wird so in dankenswerter Weise der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Aus der Geschichte des 15. Jahrhunderts sei vor allem auf die vom Verfasser angeführten Erleichterungen für die Juden während des Konzils hingewiesen, auf ihre Hinzuziehung zur Papstkrönung, und ebenso bemerkenswert ist der Eintrag in das kleine Weißbuch. Eine geschlossene Niederlassung aber fehlte um diese Zeit.

Von den Vorgängen des 16. Jahrhunderts beansprucht die Geschichte des hebräischen Buchdrucks in Basel besonderes Interesse, unter diesem wieder der Talmuddruck, zu dessen Entwicklung Nordmann im Anhang den Briefwechsel mit dem Kaiser Rudolf wiedergibt. Der Pflege der hebräischen Sprache wurde überhaupt viel Sorgfalt zu Teil, es genügt hier, auf den Namen Buxtorf hinzuweisen. Für das 17. Jahrhundert werden dann die Judenwanderungen bedeutender, auch ihre Beziehungen zur Münze wären zu erwähnen. Daß sie aber um diese Zeit keineswegs zur Ruhe kamen, darauf deuten die Bannisierungen. Im nächsten Jahrhundert sind dann vor allem die Interventionen Frankreichs zu Gunsten der Juden bemerkenswert.

Einen Ehrennamen in der jüdischen Geschichte hat sich Basel dadurch erworben, daß es im Jahre 1789 zu einer Zufluchtsstätte der Juden wurde. Das zum Ruhm der Stadt verfaßte hebräische Gedicht fügt Nordmann als Beilage sowohl im Urtext als auch in der Übersetzung hinzu.

Eine neue Periode der Basler jüdischen Geschichte setzt mit der Einführung der helvetischen Einheitsverfassung ein. Die Judengesetzgebung der Republik ist auf dem Prinzip der bürgerlichen Gleichberechtigung aufgebaut, und daß dies durchgeführt werden konnte, wurde der französischen Judenemanzipation verdankt.

Das 19. Jahrhundert brachte dann die ersten festen Niederlassungen in Basel. Als im Jahre 1803 die neue Mediationsverfassung der Schweiz in Kraft trat, kamen wieder rückschrittliche Tendenzen in die Judenpolitik, aber trotzdem gewann die Gemeinde wieder viele neue Mitglieder. Dafür versuchte man ihnen Handelsbeschränkungen aufzuerlegen, und das französische »infame decret« warf auch seine Schatten nach Basel. Eine Erweiterung des israelitischen Gottesdienstes stellt sich als notwendig heraus und über sie wird mit der Basler Regierung verhandelt. Auch eine israelitische Privatschule hat damals kurze Zeit

bestanden. Mit dem Einsetzen der Restaurationsperiode ging man gegen die jüdischen Niederlassungen in Basel vor. Das Judenwirtshaus wurde geschlossen, ja, man versuchte sogar, die Juden völlig wegzuweisen, was aber in erster Reihe durch die Intervention Frankreichs verhindert wurde. Auch in Basel bestanden Vereine zur Judenbekehrung, doch steht weder der Stadtrat, noch der kleine Rat von Basel der unnötigen Proselytenmacherei freundlich gegenüber. Mit dem Einsetzen der in der Schweizergeschichte sogenannten Regenerationsperiode tritt auch für die Judengemeinde eine Zeit der Verjüngung ein. Die Niederlassungsbestimmungen werden gemildert, und endlich wird das ganze Gesetz geändert. Immerhin war von einer Judenemanzipation in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Basel noch nicht die Rede. Um diese Zeit verstieg sich das Stadtregiment wenigstens zur Zulassung der Nachkommen der bisherigen Niedergelassenen. Aus dem Vergleich mit den anderen Kantonen ergibt sich, daß man nur in vereinzelten Kantonen der Judenfrage mehr Verständnis entgegenbrachte. So blieb also die Schweiz weit hinter dem übrigen Europa zurück. Für Basel selbst wurde die Einrichtung einer neuen Synagoge im Jahre 1850 wichtig. Die Versuche zu weiterer Emanzipation gingen stets von Frankreich aus, aber dieser Staat erlitt dabei eine diplomatische Niederlage. Jetzt intervenierten auch England und die Vereinigten Staaten von Amerika. Frankreich schickte eine erneute Note, und dies Vorgehen errang dann doch in Basel einige Erfolge.

Im Jahre 1866 wurde endlich durch eine Volksabstimmung die Änderung der die Juden betreffenden Artikel 41 und 48 genehmigt. Für Basel findet diese ganze Bewegung ihr Ende bei Gelegenheit der kantonalen Verfassungsrevision im Jahre 1875. Seitdem kann man von einer völligen Emanzipation der Juden in Basel sprechen, die nun Nordmann noch einmal im Zusammenhang würdigt. Er kommt hierbei zu dem Resultat, daß ein Schatten auf der ganzen Angelegenheit lastet, daß nämlich »die Schweiz als der letzte der Zentral- und westeuropäischen Staaten unter fremdem Einfluß und im Hinblick auf materielle Vorteile die Gleichstellung der französischen Juden zugestand, und um ein Mißverhältnis wegzuräumen, erst nachher in einer psychologisch merkwürdigen Volksabstimmung . . . sie auf die eigenen Landesangehörigen ausdehnte.«

In den Beilagen, auf die schon hingewiesen wurde, gibt Nordmann wichtige sonst unzugängliche Materialien aus dem Basler Archiv vom

16. bis ins 19. Jahrhundert. Ein Gesamturteil abzugeben, erübrigt sich nach dem bereits Gesagten: die methodische Durchführung der Arbeit steht aber, obwohl der Verfasser kein Fachhistoriker ist, auf gleicher Höhe mit dem stofflich Neuen, das geboten wird. Derartige Untersuchungen, die räumlich begrenzt einen bestimmten Zeitabschnitt der jüdischen Geschichte völlig klarzulegen versuchen, fördern am meisten unsere Kenntnis.

Breslau, z. Zt. im Felde. Willy Cohn.

Zuckermandel, Dr. M. S., Rabbiner, Gesammelte Aufsätze, erster Teil, zweite Hälfte. Zur Halachakritik. Zugleich als dritter Band des Werkes: Tosefta, Mischna und Boraitha in ihrem Verhältnis zu einander oder palästinische und babylonische Halacha. Ein Beitrag zur Kritik und Geschichte der Halacha, Lieferung 1 und 2, Frankfurt a. M. 1913—14, Kommissionsverlag von I. Kauffmann, XXVIII und 256 SS. gr. 8.

Vorliegende Arbeit besteht aus einer sehr ausführlichen Einleitung und mehreren Aufsätzen unter dem gemeinsamen Titel »Über Zweck und Absicht bei Übertretung religiöser und rechtlicher Verbote«. Letztere zerfallen in drei Hauptabschnitte a) מתכוין, אינו מתכוין, mit und ohne Absicht (S. 1—59), b) מלאכה שאינה צריכה לגופה, מקלקל בחבורה ובחבערה, דבר שאינו מתכוין (S. 59—251), c) Die Wandlung der Halacha (S. 251—56): Schluß folgt später). Aus dem Umstande, daß das Werk noch nicht vollständig gedruckt vorliegt, wie auch aus anderen Gründen kann hier nur die Einleitung und der erste Hauptabschnitt besprochen werden.

Die Einleitung beginnt mit einem Zitat aus b. Erubin 54b, wonach jeder Israelit die mündliche Lehre viermal vortragen hörte, um den Leser darüber zu beruhigen, wenn er das vom Verfasser in den vorangegangenen Werken bereits behandelte Thema hier noch einmal behandelt sieht. Zuckermandel will damit zunächst sagen, daß man auch sein »Thema« mehrmals lesen oder hören müsse, um es richtig zu verstehen. Wir kennen bereits das Thema, ich habe es in einer Rezension seines Buches »Zur Tosefta und Anderes« ausführlich dargestellt[1]). Hier darf nur noch hinzugefügt werden, daß Z. zu dem

[1]) Vgl. MS. 1913, S. 376—81.

Ergebnis kommt, die Mischnas des R. Chija und R. Hoschaja haben erst in Babylonien den Namen Tosefta erhalten (S. VIII). Auch folgende Sätze aus der Einleitung verdienen hier hervorgehoben zu werden, weil in ihnen die Lern- und Forschungsart des Verfassers klar angegeben wird: »Aus den einander widersprechenden literaturhistorischen Notizen[1]) kann man nicht zur Klarheit über den Entwicklungsgang der Halacha gelangen. Dieser muß von innen heraus erkannt werden. Man muß ein talmudisches Thema in der ganzen talmudischen Literatur verfolgen, in die Gedanken der verschiedenen Lehrer sich vertiefen, dann wird sich das Rätsel lösen, und so werden wir die Wandlungen der Halacha kennen lernen« (S. IX).

Den größten Teil der Einleitung nimmt Zuckermandels Auseinandersetzung mit Schwarz ein. Letzterer hat in der Einleitung zu seiner Schrift »Die Tosifta des Traktates Nesikin, 'Baba Kamma [2]) Zuckermandels These einer scharfen Kritik unterzogen. Insbesondere kritisiert er dort die von Z. in seinem Werke »Tosefta, Mischna und Boraitha in ihrem Verhältnis zu einander«, (Frankfurt a. M. 1909, Bd. II, p. 414 ff.) unternommene Vergleichung der Tosefta und Mischna von Kidduschin und Gittin. Schwarz führt dort zehn Fälle an und sucht zu beweisen, daß Z. in allen geirrt hat. »Jeder Leser«, schreibt Z., »muß dann schließen, wenn 10 Schlüsse, die ich mache, falsch sind, so muß es mit dem ganzen Buche dieselbe Bewandtnis haben. Wir werden zeigen, daß die abgeschossenen Pfeile auf den Schützen selbst zurückfallen. Auch nicht ein einziger Einwand ist stichhaltig« (S. XVII). Um wenigstens ein Beispiel herauszugreifen, so wird in dem ersten der dort angeführten 10 Fälle die Mischna Kidduschin II, 1 durch die von Zuckermandel auf Grund der Tosefta gemachte Emendation wohl klar, nicht aber durch Schwarzens Vorschlag, am Ende der Mischna בָּאתָה zu lesen. Andererseits spricht Jeruschalmi zur Stelle, wo der betreffende Passus dreimal so zitiert wird, wie er in der Mischna lautet, doch gegen Z.

In dem ersten Hauptabschnitte behandelt der Verfasser die Frage, welchen Einfluß der Zweck und die Absicht in den Bestimmungen

---

[1]) Z. B. כתם תוספתא ר' נחמיה oder כתם תוספתא ר' חייא u. a.

[2]) Das Verhältnis der Tosifta zur Mischna von Rektor Prof. Dr. Ad. Schwarz, 19. Jahresbericht der israel.-theolog. Lehranstalt in Wien, 1912.

des talmudischen Strafrechts bei Tötung, Körperverletzung und Sachbeschädigung haben, und führt aus, daß inbezug auf מתכוין und אין מתכוין, Absicht und Mangel einer Absicht, ein Unterschied zwischen der älteren und späteren palästinensischen Halacha besteht. »Die herrschende Annahme ist, daß die ältesten Rechte der Völker keinen Unterschied gemacht haben zwischen absichtlich und unabsichtlich zugefügtem Unrecht.« So habe auch die ältere Halacha eine strengere Rechtsauffassung als die spätere, die zu erleichtern geneigt war. Die ältere Halacha hat R. Jehuda zu ihrem Repräsentanten, dem der Redakteur der Mechilta sowie des Sifri gefolgt ist. Diese macht keinen so scharfen Unterschied zwischen מתכוין und אין מתכוין, sondern entscheidet, daß auch derjenige mit dem Tode bestraft werde, der den A. töten wollte und den B. getötet hat. Dagegen macht die spätere Halacha, deren Repräsentant R. Simon ist — seine Ansicht ist in der Mechilta des R. Simon ohne Kontravertenten aufgestellt —, einen sehr genauen Unterschied zwischen מתכוין und אין מתכוין und entscheidet, daß derjenige, der den A. töten wollte und den B. getötet hat, nicht bestraft werde, weil er seine Absicht, einen bestimmten Menschen zu töten, nicht erreicht hat. Beide eruierten ihre Ansichten aus der Bibel. Erstere hat Exodus 21, 22—23 zu ihrer Grundlage gemacht und Deuteronomium 19, 4—6, 11 mit diesem Gesetze in Einklang zu bringen gesucht, letztere hat die Stelle in Deut., wo von Absicht gesprochen wird, als die gültige angenommen und die in Exod. anders gedeutet (daß mit נתת נפש תחת נפש Geldstrafe gemeint sei). Das geoffenbarte Gesetz der heiligen Schrift kann nicht mit den anderen Rechten der alten Völker auf eine Stufe gestellt werden, ihre Prinzipien sind für alle Zeiten dieselben, aber ihre Interpretation ist der Zeit nach verschieden. »So ist der Begriff von מתכוין und אין מתכוין verschieden von den Tannaim aus der Schrift eruiert worden, und die babylonischen Amoräer hatten aus ihren Verhältnissen heraus diesen Worten eine andere Bedeutung untergelegt und neue Deraschot gebildet«. Es lassen sich daher auch in dieser Beziehung Gegensätze zwischen palästinensischer und babylonischer Halacha nachweisen (S. 1—16).

Auf Grund dieser Voraussetzungen demonstriert Z. an mehreren Beispielen aus Tosefta und Mischna, die er einander gegenüberstellt, daß letztere in Babylonien redigiert worden ist, und daß Jeruschalmi mit der Tosefta, Babli mit der Mischna übereinstimmt. Eines dieser Beispiele möge hier folgen. Bei der Behandlung der Materie »Vor-

sätzliche Tötung eines Menschen durch Menschen ohne erreichte Absicht« (S. 27—33) zitiert Z. Tosefta Sanhedrin 12, 4 und Mischna Sanh. 9, 12 und bemerkt dazu: »Wer die Kontroverse in der Tos. und Mischna ansieht, muß sich sagen: Die Relation in der T. ist die ursprüngliche . Aus einer darauffolgenden Gegenüberstellung von Jeruschalmi und Babli zur Stelle ergibt sich für ihn, daß die Tos. dem Jeruschalmi vorlag, und daß die Mischna in Babylonien so umgestaltet wurde. Die babylonischen Amoräer folgten nämlich der älteren und strengeren palästinensischen Halacha (R. Jehuda), da in Babylonien damals eine strengere Rechtsauffassung herrschte als in Palästina, dessen Amoräer der späteren, erleichternden palästinensischen Halacha (R. Simon) folgten. In Babylonien galt überhaupt als Regel רׄ׳ יהודה ורׄ׳ שמעון הלכה ברׄ׳ יהודה.

Zum Schlusse möchte ich folgendes bemerken: Der Verfasser, der vor kurzem seinen achtzigsten Geburtstag feierte, kann mit freudigem und stolzem Selbstbewußtsein auf seine hervorragenden wissenschaftlichen Leistungen zurückblicken. Und mit Recht schreibt er am Schlusse seiner Einleitung zum vorliegenden Buche: »Ich danke dem Allgütigen, daß er mir die Kraft gegeben, in hohem Alter rüstig zu arbeiten und daß er Freude zu seiner Lehre mir eingepflanzt. Ich hoffe auf ihn, daß er mir weiter beistehen wird, um mein Werk zu vollenden«.

Stockholm. M. Fried.

Berichtigung.

In der im vorigen Heft (S. 81—92) veröffentlichten Abhandlung M. Joëls s. A. ist nach nochmaliger Vergleichung mit der Urschrift Folgendes zu berichtigen und zu ergänzen:

1. S. **86**, Zeile 9 v. o. lies: auf« (statt »mit«). — 2. **das.** Zeile 9 v. u. lies: »geweihter« (statt »gereifter«). — 3. S. **87**, Zeile 3 v. o. ist vor: »Er vermeide« der Satz einzuschalten: »Er hat das Recht, die Feststimmung bei der versammelten Gemeinde vorauszusetzen«.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Prof. Dr. **M. BRANN** in Breslau.

Druck von R. Faerber, Breslau II

Während ich im Begriff bin, das vorliegende Heft abzuschließen, erhalte ich soeben die schmerzliche Mitteilung, daß Martin Philippson, der erste Vorsitzende unserer Gesellschaft, in der Nacht vom 1. zum 2. August seinen schweren Leiden erlegen ist. Welche Bedeutung der Verklärte für uns gehabt hat, ist erst jüngst von Jacob Guttmann in der Einleitung zur Festschrift, welche unsere Gesellschaft dem Heimgegangenen anläßlich seines 70. Geburtstages gewidmet hat, in einer Weise, die der allgemeinen Zustimmung sicher ist, zum Ausdruck gebracht worden.

Mit Recht sagt Guttmann von ihm, daß »die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums« wesentlich seine Schöpfung gewesen sei, und führt dann fort: »Er hat sie begründet, hat sie bis auf den heutigen Tag mit nie ermattender Tatkraft geleitet, hat ihr die Ziele gesteckt, die sie zu verfolgen hat, und hat ihr durch seine Werbetätigkeit, besonders indem er die Teilnahme seines hochherzigen Bruders, des Herrn Franz Philippson in Brüssel, für sie zu gewinnen wußte, die Mittel verschafft, deren sie zu Erfüllung der ihr gestellten Aufgaben bedarf. Er hat sich dadurch ein unvergängliches Verdienst um das Judentum erworben. Die jüdische Wissenschaft, deren Pflege und Förderung in früheren Tagen als eine der heiligsten Pflichten der Gesamtheit wie der einzelnen betrachtet wurde, hat im modernen Judentum eine arge Vernachlässigung erfahren. Das ist um so be-

klagenswerter, als ihr jede Unterstützung durch den Staat oder aus sonstigen öffentlichen Mitteln, wie sie den anderen Wissenschaften zuteil wird, bisher versagt geblieben ist. Für ihre Vertreter gibt es keine Lehrstühle an den Universitäten; keine Akademie oder gelehrte Gesellschaft hat sich je verpflichtet gefühlt, ihr irgendwelche Förderung angedeihen zu lassen. Die Männer, denen die moderne Wissenschaft des Judentums ihre Begründung und Fortbildung verdankt, haben sich vielfach unter den bittersten Entbehrungen ihrer Forschertätigkeit gewidmet, haben nicht selten schwere Opfer bringen müssen, um die Werke, die sie geschaffen, dem Druck übergeben zu können.

Es ist ein verhängnisvoller Irrtum, die Pflege der Wissenschaft als einen Gegenstand von bloß theoretischem Interesse zu betrachten, gewissermaßen als einen schönen Luxus, den man sich wohl unter Umständen gestatten könne, mit Rücksicht auf angeblich dringendere Bedürfnisse aber sich versagen müsse. Die Pflege der Wissenschaft hat vielmehr, besonders für uns Juden, eine eminent praktische Bedeutung. Ohne wissenschaftliche Vertiefung kann eine so ganz und gar auf ihre geistige Bedeutung gestellte Gemeinschaft wie das Judentum auf die Dauer nicht bestehen. Wir können uns, um unsere immer wieder angezweifelte Existenzberechtigung nachzuweisen, der Aufgabe nicht entziehen, den Anteil des Judentums an dem Geistesleben und der Kulturentwicklung der Menschheit darzulegen, den Lehrinhalt des Judentums vor dem Zeitbewußtsein und gegenüber den mannigfachen bewußten und unbewußten Entstellungen zu rechtfertigen

und der Welt zu zeigen, daß die Grundanschauungen, zu denen unsere Glaubensgemeinschaft sich bekennt, durch keine spätere Lehre und auch durch die Ergebnisse der modernsten Wissenschaft nicht überwunden sind.

Wenn unsere Gesellschaft nach einem dreizehnjährigen Bestand nicht ohne Befriedigung zurückblicken darf auf das, was sie bisher geleistet hat, so hat sie dies zum großen Teil ihrem ersten Vorsitzenden zu verdanken. Gehörte die Wissenschaft des Judentums auch nicht zu seinem besonderen Arbeitsgebiete, so hat sich sein wissenschaftlicher Sinn doch auch hier bekundet in den fruchtbaren Anregungen, die er uns gegeben hat, und in dem Verständnis, das er den Anregungen anderer entgegenbrachte. Jedem von uns ist er stets mit der ihn auszeichnenden Liebenswürdigkeit und Höflichkeit des Herzens entgegengekommen, die uns die Mitarbeit an dem gemeinsamen Werke zu einer wahren Freude gemacht hat. Mit peinlicher Gewissenhaftigkeit wachte er über die Ausführung der übernommenen Arbeiten, daß sie der Wissenschaft und unserer Gesellschaft zur Ehre gereichen; den Säumigen war er ein ernster Mahner, jeder aufstrebenden Kraft ein wohlwollender Förderer. Er selber hat sich an den Unternehmungen der Gesellschaft in hervorragender Weise beteiligt durch das für den Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums gelieferte dreibändige Werk, das die »Neueste Geschichte des jüdischen Volkes« behandelt, und in dem er unserer Wissenschaft auf einem bisher noch garnicht in Angriff genommenen Forschungsgebiet eine durch die erstaun-

liche Fülle des mühsam herbeigebrachten Materials und durch die Klarheit und den Gedankenreichtum der Darstellung ausgezeichnete Arbeit dargeboten hat.

Von den Pflegern der Wissenschaft sagt der Talmud, daß sie mit dem zunehmenden Alter nicht ermatten, sondern an innerer Abgeklärtheit noch mehr gewinnen. Das hat sich auch an unserem verehrten Vorsitzenden bewährt.

In hohem Idealismus hat er sich einer gottgesegneten Lebensaufgabe gewidmet. Wir wollen sie eifrig fortsetzen und die Pflege und Förderung der Wissenschaft des Judentums innerhalb unserer religiösen Gesamtheit nicht mehr verkümmern lassen. Martin Philippsons Name aber wird als der eines ihrer vornehmsten und hingebungsvollsten Förderer dauernd unter uns fortleben.

M. Brann.

Zunz im Verkehr mit Behörden und Hochgestellten.

Von **Ludwig Geiger.**

Der Altmeister der Wissenschaft des Judentums, Leopold Zunz, lebte keineswegs bloß in seinen Bücherhaufen und abseits der Welt. Vielmehr hatte er ein ziemlich allgemeines literarisches und ein hohes politisches Interesse. Wenn er auch, ähnlich wie Goethe zu verschiedenen Zeiten seines Lebens und besonders in seinem Alter die stehende Redewendung brauchte, daß er keine Zeitung lese, so ist diese Äußerung nicht wörtlich zu nehmen. Denn er las bis zuletzt Zeitungen so genau, daß er nicht nur über die politischen Vorgänge, sondern auch über die Stadtneuigkeiten unterrichtet war, ja, er studierte sogar die Annoncen so eifrig, daß er sich Ausschnitte daraus machte, komische Anzeigen aufbewahrte und durch den Druck besonders auffällige Notizen gelegentlich in Briefen an seine Vertrauten anklebte.

Politik aber beschäftigte ihn im höchsten Maße. Er war ein freisinniger, ja geradezu demokratisch gesinnter Mann, ein Muster-Deutscher, wenn er auch gelegentlich im Gespräch und in der Korrespondenz ein Scheltwort gegen die »Teitschen« wagte und andere Nationen über sie erhob. Sein politisches Credo war grimmiger Haß gegen Österreich und das Papsttum; Garibaldi war sein Held; mit diesem in Rom einzuziehen sein Ideal. In deutschen Verhältnissen bewährte er stets seinen Freisinn. Er tat dies schon als Redakteur der Spenerschen Zeitung 1824—31. Es würde sich einmal lohnen, diese Jahrgänge der Spenerschen Zeitung genau durchzunehmen, um Zunz' Anteil zu sondern. Freilich das Zeitungsschreiben von anno dazumal war ganz anders als heutzutage. Leitartikel, Korrespondenzen, Depeschen gab es nicht: der Redakteur hatte die Zeitung zu schreiben, d. h. aus

zahlreichen deutschen und ausländischen Zeitungen den Text der Zeitung zurecht zu machen. Die Spenersche Zeitung der genannten Jahrgänge besteht also im wesentlichen aus solchen Ausschnitten und Übersetzungen, aber es ist gar kein Zweifel, daß kleine geistreiche und satirische Bemerkungen, sowie auch manche der berühmten Zunz-Witze sich in diese Ausschnitte eingeschlichen haben. Wegen der strengen Zensur, die selbst die unschuldigsten Nachrichten über deutsche und ausländische Potentaten verbot, und die die Redakteure zwang, mit Neuigkeiten äußerst vorsichtig umzugehen, würde es sich trotzdem feststellen lassen, daß die liberale Anschauung des Zeitungsschreibers in kleinen Notizen durchschimmerte. Es wird allgemein angenommen, daß Zunz seine Stellung an der Spenerschen Zeitung aufgab, weil er es nicht über sich gewinnen konnte, gegen die Polen aufzutreten, wie der Besitzer der Zeitung verlangte, während er den Freiheitskämpfen dieses Volkes die größte Sympathie entgegenbrachte.

In inneren deutschen Verhältnissen bewährte er sich durchaus als Demokrat. Im Jahre 1848 war er geradezu Revolutionär. Es hat sich ein Brief an seinen Freund Ph. Ehrenberg erhalten, worin er eine genaue Beschreibung der Märztage gab und seine unbedingte Neigung für die Aufständischen bekundete. Reden aus jener Zeit drücken seine unbedingte demokratische Gesinnung aus. Die Reaktion ernüchterte ihn und führte ihn aus den Gefilden der Politik fort; die neue Aera fand ihn wieder unter den Liberalen (eine ganze Anzahl wichtiger Wahlreden und politischer Ansprachen ist in den Ges. Schr. Band I, S. 301—354 gedruckt).

Trotz der liberalen Gesinnung war Zunz während seines ganzen Lebens nicht ein Unentwegter in dem Sinne, daß er sich beständig von den Großen der Erde zurückzog. Zwar war und blieb er der Dr. Zunz. Er erhielt weder Titel, noch Orden. Ob er solche gern begehrte, ob keinerlei Anstrengungen seitens Befreundeter gemacht wurden? Diese Fragen scheinen mir nicht unbedingt verneint werden zu müssen. Wenigstens gibt es Äußerungen in seinen Briefen, die darauf hindeuten, daß er recht gern solche Auszeichnungen erhalten hätte. Allerdings ist es

unwahrscheinlich, daß sich andere für ihn bemühten. Denn Zunz lebte so zurückgezogen, daß er in hohen Kreisen wenige oder gar keine Gönner fand und den wenigen, mit denen er verkehrte, z. B. dem Juristen, Prof. Berner, zeigte er eine so schroffe Haltung, daß diese vielleicht, wenn sie Lust bezeugten, für ihn einzutreten, eine scharfe Ablehnung von seiner Seite befürchteten. Daß die Regierung selbst keine Schritte tat, dem hochverdienten Manne den Professortitel zu geben, wird man begreifen, wenn man bedenkt, daß damals die Wissenschaft des Judentums bei den preußischen Behörden keinerlei Beachtung fand, ferner daraus, daß ein solcher Antrag angesichts seiner bekannten demokratischen Gesinnung auf Widerstand stoßen mußte. Ob er selbst durch Verleihung eines Titels oder Ordens erfreut gewesen wäre, läßt sich bei der Kompliziertheit seiner Natur schwerlich sagen. Ich glaube, daß eine Stelle in dem Briefe an den genannten Ehrenberg 1864, nach Zunz' 70. Geburtstag, in der er bemerkte, er habe wenig Geschenke, keine Auszeichnungen und keine Orden erhalten, nicht satirisch gedeutet zu werden braucht, sondern meine, daß er es gern gesehen hätte, wenn ihm eine äußere Anerkennung von Seiten der Regierung zuteil geworden wäre.

I. Hardenberg, Eylert, Sussex.

1. Zunz an Hardenberg[1]).

An dem seltenen Tage, der Euer Durchlaucht die Huldigungen eines großen, dankbaren Vaterlandes darbringen, erlauben Sie, durchlauchtiger Herr Staatskanzler, auch einem unbeachteten Be-

[1]) Das Material, aus dem die nachfolgenden Notizen geschöpft sind, entnehme ich hauptsächlich dem »Briefbuche« von Zunz: einer Zusammenstellung von Briefen, die er 1832–1850 geschrieben hat und vielen losen Blättern, die in seinem Nachlasse verwahrt werden. Gelegentlich sind auch vertraute Briefe an Isler und Ehrenberg herangezogen, die in das Eigentum der Zunz-Stiftung erst kürzlich übergegangen sind, während Brief-Buch und Blätter schon lange dieser Stiftung angehören.

wunderer Ihrer Tugenden mit seiner geringen Gabe sich Ihnen nähern zu dürfen. Wünsche für Sie, erhabener Fürst, spricht er nicht aus, — der einzelne verstummt, wenn ein ganzes Volk redet: aber für sich selbst hat er den, daß Euer Durchlaucht in beiliegenden Stanzen alles Mißratene dem Dichter, das Gelungene aber dem Begeisternden anrechnen möge.

In tiefster Ehrfurcht

Euer Durchlaucht sehr ergebener
Leopold Zunz, Privatlehrer.

Berlin, den 31. Mai 1820, Neue Friedrichstr. 42

2. Zunz an Bischof Eylert

in Potsdam

31. Dez. 1818.

Vergönnen Sie mir, daß ich dem neu beginnenden Jahre meine Wünsche für Sie voranschicken darf. Je edler ein Mensch ist, desto mehr findet er in der Nebenmenschen Glück das seine, zumal wenn er höher steht als sie und es ihnen bereitet hat; was kann ich Ihnen nunmehr anders wünschen, als daß Sie ferner Zeuge des Glückes sein möchten, das Sie verbreiten helfen und sich der Gesinnung aller derjenigen noch ferner erfreuen, die dankbar die eigene Veredlung Ihnen zuschreiben? Möge das neue Jahr uns alle der Zeit näher rücken, wo die Menschen aufhören, den reinen Quell der Religion, der in ihrem Herzen entspringt, in die Pfützen der Intoleranz, der Glaubenswut, des Geisteszwangs abzuleiten, möge der Christ wie der Jude bei allen seinen Lehrern die Aufklärung und Menschenfreundlichkeit antreffen, die der Mann besitzt, welchem dieser Brief Hochachtung, keine Schmeichelei darbringen will. Darum schließe ich mit einem Wunsche für mich: daß Sie nie die Ehrfurcht verschmähen mögen, womit ich bin

Euer Hochwürden achtungsvoll ergebener Diener.

3. Zunz an den Herzog von Sussex

Berlin, 11. Sept. 1830.

An Zurücksetzung und Bedrückung meiner Glaubensgenossen gewöhnt, hat es mich stets gerührt und erhoben, wenn ich edle Männer die Sache der Wahrheit und der Gerechtigkeit verfechten sah. Daß Eure K. Hh. zu den Fürsten gehören, die in die Beförderung gesetzmäßiger Freiheit den Stolz eines fürstlichen Lebens setzen, brauche ich nicht zu sagen, die Weltgeschichte bezeugt es. Aber vergönnen Sie mir für die Teilnahme, die Sie den Juden und der hebräischen Literatur beweisen, meinen schwachen Tribut zu zollen. Überzeugt, daß Sie die Verehrung des unbedeutendsten nicht mißfällig zurückweisen, wage ich es, zwei kleine Schriften Euer Kgl. Hoheit zu überreichen. Räumen Sie denselben ein Plätzchen in den edlen Hallen ein, wo die bibliotheca sussexiana prangt. Es würde zum Glück meines Lebens gehören, die wissenschaftlichen Schätze, die London und Oxford im Fache der jüdischen Literatur einschließt, benützen zu können; doch beschränkende Verhältnisse machen die Erfüllung dieses Wunsches unmöglich; sonst würde ich für die Sache meines Volkes und für die Sache der Wissenschaft in Brittanien selber arbeiten und mich des Glückes erfreuen können, meine Huldigungen Euer Kgl. Hh. persönlich darbringen zu dürfen. Allein ich breche ab, hoffend, daß mein Brief der bescheidenen Gabe, die ich bringe, angemessen bleibe. Möge der Allmächtige Euer Kgl. Hh. all den Segen verleihen, den Ihre Liebe zur Menschheit verdient und Ihnen für Ihr segensreiches Wirken noch viele Tage des Gedeihens gewähren. Dies ist der aufrichtige Wunsch des

Euer Kgl. Hh. in tiefster Ehrfurcht verehrenden

Dieners.

Über die Adressaten der drei Briefe und über die Veranlassung zum Niederschreiben der drei Schriftstücke ist nicht viel zu sagen.

Hardenberg, der langjährige preußische Staatskanzler, dem die Juden besondere Dankbarkeit dafür schuldeten, daß er ein Hauptbeförderer des Ediktes vom 11. März 1812 gewesen war, feierte am 31. Mai 1820 seinen 70. Geburtstag, zu dem auch Goethe die bekannten Verse geschrieben hat: »Wer die Körner wollte zählen.«

Die Stanzen, die Zunz erwähnt, sind als besonderes Blatt gedruckt und auch in einer Berliner Zeitschrift erschienen; doch vermag ich nicht anzugeben in welcher. Der Staatskanzler Hardenberg antwortete auf das Gedicht und den begleitenden Brief mit einem kurzen Schreiben vom 2. Juni 1820, das so lautet: »Die freundlichen Wünsche, welche Sie mir an meinem Geburtstage gewidmet, habe ich mit Dank empfangen und versichere Sie meiner gegenseitigen aufrichtigen Teilnahme an Ihrem Wohl und an Ihrer Zufriedenheit.«

Zunz schickte an Hardenberg auch das erste Heft seiner Zeitschrift und erhielt am 13. März 1822 dafür ein kurzes Dankschreiben.

Der Bischof Eylert, 1770—1852, war damals Garnisonsprediger in Potsdam, einer der Hauptanreger der Union, ein Mann der Vermittlung und des kirchlichen Friedens. Eine besondere Veranlassung zu diesem Schreiben liegt nicht vor; man müßte denn daran denken, daß Eylerts kirchliche Tätigkeit gerade damals besonders stark besprochen wurde. Es ist wohl anzunehmen, läßt sich aber nicht beweisen, daß Zunz den protestantischen Theologen persönlich gekannt habe.

Der Herzog von Sussex, August Friedrich, der sechste Sohn Georg III. von England, 1773—1843, war Mitglied des Oberhauses und lange Großmeister der Freimaurerlogen von England, zugleich Präsident der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften. Die beiden von Zunz übersandten Schriften sind: die Polemik gegen Chiarini und die Rede zu Mendelssohns 100 Geburtstage. In seinen Sterbetagen sagt Zunz unter dem 21. April über Sussex »ein Freund der Freiheit, der Bedrückten, der Juden, der Herzog von Sussex starb an demselben Tage 1843.«

Höchst bemerkenswert ist, daß die Huldigungsbriefe, die Zunz an Hardenberg, Eylert uud den Herzog von Sussex sendete, einen durchaus männlichen, in keiner Weise unwürdigen Ton an sich tragen, während sie freilich, wie es sich derartig hohen Persönlichkeiten gegenüber geziemt, höchst respektvoll gehalten sind. Ganz anders, höchst entschieden spricht Zunz untergeordneten Persönlichkeiten wie dem Zensor John gegenüber, der sich schon damals, 1822, gegen Petenten genau so frech und auf seine Autorität pochend benahm, wie er es später, nämlich in den Zeiten des jungen Deutschland tat.

II. Zensur und Polizei.

Im Jahre 1820 begründete Zunz im Verein mit Gans und Moser den »Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden,« der die »wissenschaftliche Zeitschrift« herausgab. Veröffentlichungen über einen solchen Verein und eine derartige Zeitschrift durften nicht ohne Genehmigung der Zensur gemacht werden. Daher wandte sich Zunz an den Zensor John. Dies geschah mit folgendem Schreiben:

4. An Dr. und Zensor John

Berlin, 24. Okt. 1821.

Da es mir in diesen Tagen meine Geschäfte nicht erlauben, Sie mündlich zu sprechen, so wende ich mich hiermit schriftlich an Sie wegen der Auseinandersetzung über ein Mscr., das ich dem Buchdrucker Niethak zu drucken gegeben, das aber noch bei Ihnen befindlich ist, indem Sie sich nicht ermächtiget glauben, ihm das Imprimatur zu erteilen. Es wird Ihnen nicht unbekannt sein, daß der Verein, dessen Statuten jenes Mscr. enthält, und der nichts anderes als das Wohl der Juden, insofern dasselbe zugleich Wohl des Staates ist, wünscht und bezweckt, bei der hochlöblichen Regierung eine Anzeige von seiner Errichtung nebst einem Exemplar der Statuten eingeschickt; — daß die Regierung, entfernt von Mißbilligung und ungerechtem Arg-

wohn, vielmehr belehrend und aufmunternd uns anfragte, ob wir ein Privilegium wünschen.

Da wir nun bei der Regierung vor einigen Tagen um ein solches eingekommen, und da mehrbesagte Statuten nichts anderes als unsere gesetzliche Grundverfassung enthalten; da ferner in unserer 2. Eingabe an die Regierung auf einen Irrtum aufmerksam gemacht worden, daß nämlich nicht cultus (religio) sondern Kultur (eruditio) des Vereines Zweck und Bereich seiner Tätigkeit ist: so ersuche ich Euer Wohlgeb. hierdurch:

a) entweder das Imprimatur zu erteilen
b) oder sich bei der höheren Behörde für dasselbe gütigst zu verwenden;
c) oder wenigstens die Verabfolgung an die höhere Behörde zu beschleunigen; —

in jedem Falle aber, mir recht bald Ihre Willensmeinung darüber kundzutun.

Mit aller gebührender Hochachtung ergeben

Zunz, Doktor.

Wie die Statuten, so machte auch die von dem Verein herauszugebende Zeitschrift Schwierigkeiten; das Inserat, das das Erscheinen dieser Zeitschrift mitteilte, wurde beanstandet, infolgedessen geändert, und Zunz wendete sich an Heydebreck, diesem veränderten Inserat das Imprimatur zu gewähren. (3. April 1822) Heydebreck verfügte (4. April). «Es ist damals sofort dem Herrn Dr. John aufgetragen, der mit Ihrer Zustimmung abgeänderten, demselben abschriftlich zugefertigten Anzeige das Imprimatur zu erteilen.«

Auch in Betreff seiner Vorlesungen, 1834, hatte Zunz Schwierigkeiten mit Polizei und Zensur zu bestehen.

Am 1. Oktober 1834 wendete er sich an das Polizeipräsidium mit der Bitte, ihm die Erlaubnis zu erteilen, von November an, Vorlesungen über das historische Verständnis der Psalmen halten zu dürfen. Das Polizeipräsidium erklärte sich in einer am 14. Oktober geschriebenen, am 22. vom Zunz erhaltenen Antwort

für nicht zuständig und verwies ihn an den Minister. Infolgedessen wandte sich Zunz am 23. Oktober 1834 an den Minister Altenstein, erhielt am 15. November die vom Minister am 8. ausgefertigte Erlaubnis mit der Verpflichtung, der Polizei den Anfang der Vorlesungen mitzuteilen. Er tat dies am 17. November, und die Vorlesungen fanden unbeanstandet statt.

In Beziehung auf diese Vorlesungen ist zu bemerken, daß Zunz darüber seine Freunde Isler, Ehrenberg, auch Fachgenossen, z. B. meinen Vater, mit dem er damals noch in keinem recht freundschaftlichen Verhältnis stand, unterrichtete. Er forderte auch den alten Direktor Bellermann zur Teilnahme auf (12. Dez. 1834), mit den Worten: »Die Gegenwart eines solchen Veteranen der Wissenschaft würde der Versammlung keine geringe Ehre, mir aber eine besondere Aufmunterung sein.«

Noch mehr als für diese Vorlesungen über die Psalmen suchte er für die »Über die Bedeutung und Epochen der Jüdischen Literatur« im Jahre 1841 und 42 hochgestellte christliche Gelehrte und Beamte zu interessieren. Er verschickte vom 18—21. Dezember 1841 Einladungen mit Karten (an einzelne sieben Stück), an den Prof. Vatke, an die Geheimräte Brüggemann, Kortum, Streckfuß, an die Professoren Boeckh, Werder, an die Direktoren Diesterweg und Ribbeck, an Alexander von Humboldt und an den Minister Eichhorn. Auf diese Einladungen gingen einzelne Antworten ein. Die eine davon, die des Ministers Eichhorn sei deshalb erwähnt, weil Z. von ihr in seinem Brief an den König (1843) Gebrauch macht. Der Minister dankt 1842, 24. Januar für die Einladung zu den Vorlesungen, der er leider nicht nachkommen könne und fährt fort: »Ich habe aber mit besonderem Interesse durch mündliche Mitteilungen erfahren, daß Sie sich über jenen Gegenstand in ebenso gründlicher als lebendiger Darstellung aussprechen und wünsche deshalb Ihren Vorträgen eine lebhafte Teilnahme.« Über die Vorlesung selbst schrieb Z. an B. Beer, 8. Mai 42: »Von meinen Vorlesungen werde ich kaum die Kosten heraushaben, und mein Gehalt steht mit dem Einkommen eines Hühnerschächters in würdiger Parallele.« An Wohlwill aber schrieb er

2. November 42: »Meine Vorträge über jüdische Literatur haben mir gezeigt, daß ich mit einem Fuße außerhalb des gewohnten Lebens stehe. Ich habe nur täglich 1 Th. 4 Sgr. und 10 Pfg., wofür ich weder den Tanz der göttlichen Fanny, noch alte hebräische Manuskripte, noch die Aufmerksamkeit der jüdischen Aristokratie, noch einen Titel mir verschaffen kann.«

III. Namen der Juden. 1836—37.

Die Entstehung dieses merkwürdigen Büchleins, das, nachdem die Originalausgabe längst vergriffen ist, manchem Leser durch den Neudruck in den Ges. Schriften, Bd. II, S. 1—83, wo es in berichtigter und vermehrter Gestalt abgedruckt ist, bekannt sein dürfte, ist folgende: Eine Kgl. Kabinetsordre hatte den Juden die Führung christlicher Namen untersagt. Die Ältesten der jüdischen Gemeinde in Berlin beauftragten Zunz, in einem Gutachten die Geschichte der Namen zu beleuchten. Zunz vollendete das Gutachten am 16. Oktober 1836, wie er dem Vorstande am 18. Oktober berichtete und erhielt dafür ein Honorar von 100 Th. Am 13. bot er es seinem Verleger Asher zum Verlag an. Dieser muß abgelehnt haben, was aus dem Grunde erklärlich ist, daß sich diese Schrift gegen eine preußische Verordnung wendete. Infolgedesen wandte sich Zunz an Jul. Fürst in Leipzig am 19. Oktober 36 mit der Bitte, ihm einen Verleger in Leipzig zu verschaffen. Er fuhr fort: »Der Verleger zahle 12 Louisd'or, sobald er das Manuskript in Händen hat, der Druck beginnt sogleich, er druckt 1250 Exemplare, bei einer neuen Auflage zahlt er $^1/_3$ des Honorars: Von jeder Auflage bekomme ich zwei Velin und zehn Schreibpapier-Exemplare. Das Dedikationsrecht verbleibt mir. Die zweite und dritte Korrektur besorge ich, aber der Verleger trägt das Porto dafür.« Fürst verschaffte den Verleger L. Fort in Leipzig; diesem schickte Zunz das Manuskript am 3. und 5. November. Am 13. bat er Ph. Ehrenberg durch seine Londoner Freunde eine Anzeige der Schrift in englische Zeitschriften einrücken zu lassen. Von dem Büchlein besorgten Fürst und Delitzsch die erste Korrektur. Das Büchlein wurde

schnell gedruckt, sodaß Zunz, nachdem er am 27. November und 4. Dezember eine Anzahl Berichtigungen geschickt und dem Verleger am 10. Dezember geschrieben hatte: »Das Verbot scheint mir unwahrscheinlich, aber solche Bücher gehen gut, auch ist fortschreitender Absatz unbenommen, und ich würde in eine weitere Verkürzung des Honorars willigen, wenn er mir den Schaden nachwiese«, schon am 9. und 16. Dezember Exemplare an seinen alten Gönner R. S. Gumpertz senden konnte, dem er die Schrift gewidmet hatte, an Jacobsohn und an manche hochstehende Männer. Unter diesen Männern sind der Geh. Oberregierungsrat I. Schulze, Prof. Neander, Alexander von Humboldt und Varnhagen von Ense hervorzuheben. Der Brief an Humboldt hat folgenden Wortlaut: »Euer Exzellenz bin ich so frei, mich durch gegenwärtiges unbedeutendes Büchlein vorzustellen, wobei mich die Überzeugung tröstet, daß der »Temps« nichts Unpassenderes als den Namen Humboldt mit mittelalterlichen Maßregeln gegen die Juden verbinden konnte und zugleich die Hoffnung ermutigt, daß Sie seiner Kleinheit wegen das Werkchen nicht verschmähen werden, indem gegen die Größe Alexander von Humboldts ja auch eine bedeutendere verschwindet.«

An Varnhagen schrieb er: »Das Äußerlichste der Individualität, den Namen, habe ich von einem gegebenen Standpunkt als ein Innerliches, geschichtlichem Leben Entsprossenes angeschaut und nachzubilden versucht. Dem Meister in der Zeichnung des historischen Individuums überreiche ich meine Skizze mit der Bitte, dieselbe, wenn auch nicht als eine Aufmerksamkeit, doch als ein geringes Zeichen der Hochachtung annehmen zu wollen, mit der ich mich nenne.«

Daß Humboldt und Varnhagen sich freundlich darüber ausgesprochen, gibt Dav. Kaufmann in seiner Biographie Zunz' an.

Ein letzter Brief vom 2. Januar 1837 an den Prinzen von Schönaich-Carolath ist dadurch wichtig, weil daraus hervorgeht, daß die Anzeige in Berliner Blättern Schwierigkeiten begegnete. Trotz der hochfliegenden Erwartungen von Zunz scheint das Büchlein nicht gut gegangen zu sein. Dies geht aus einem Briefe

an Fort, 2. Mai 37, hervor, in dem es heißt: »Bei einem Buche, das keine Flugschrift sein, sondern bleibenden Wert behalten sollte, war innerhalb von 20 Wochen nicht auf stärkeren Absatz zu rechnen. Durch Zusendung an kritische Institute ist vielleicht nachzuhelfen. Mit dem Rest des Honorars kann er noch beliebige Wochen warten.«

IV. Französische Akademie.

Dies Büchlein, das abgesehen von seinem wichtigen Inhalt, aktuelle Fragen behandelt, veranlaßte Zunz, sich an die französische Akademie zu wenden. Zunächst erbat er von Alex. v. Humboldt (14. Februar 1837) ihm anzugeben, ob man an das Institut oder den Präsidenten oder den Sekretär Bücher zu senden habe und schrieb, nachdem er die Auskunft erhalten, folgendes an die Akademie: am 28. Februar 37.

5. Monsieur le Président.

J'ai l'honneur, de faire hommage à l'académie royale des inscriptions de quelqu' uns de mes ouvrages, savoir

1. Beleuchtung etc. (1830) ou la réfutation de la théorie du judaisme par feu Mr. Chiarini.

2. Die gottesdienstlichen Vorträge (1832) ou l'histoire des institutions de la synagogue et principalement des prédications et des sermons en usage chez les juifs des temps les plus réculés. Cet ouvrage, en parcourant tout l'espace de la littérature juive et s'étendant jusque à nos temps contient des recherches sur des matières importantes, concernant l' écriture sainte, les midraschim, les versions chaldéennes, les piutim etc, l'histoire littéraire, la théologie, les antiquitées et le culte des israélites, tireront peut-être quelques profits des ces études.

3. Namen der Juden (1836) C'est un aperçu général des genres des noms usités parmi les israélites depuis l'époque de l'empire des Perses.

Puissent ces essays et en général les lettres juives arrêter

l'attention d'une académie illustre, gagner la faveur des savants justes et profonds. Il y aurait de la gloire pour ces sciences et quelques rayons en réfléchisseraient sur l'auteur.

Daignez Mr. le président, d'agrééer les assurances du respect de votre humble serviteur

Zunz.

Da eine solche direkte Zusendung ihm nicht wirksam genug schien, wandte er sich an Meyerbeer, der damals in Paris lebte, am 1. März 1837, mit folgendem Brief:

»Im Vertrauen auf den Vorschlag Ihres Herrn Bruders, daß Sie mein Gesuch nicht übel aufnehmen werden, bin ich so frei, Sie zu bitten, beifolgenden Brief nebst den drei Büchern gütigst dem Président de l'académie des inscriptions zu überschicken. Sie würden mich sehr verbinden, wollten Sie einige empfehlende Zeilen hinzufügen, die für mich, den Unbekannten, gewiß von großem Wert sein würden.«

Es scheint nicht, daß die Sendung an die Pariser Akademie, zu der das Schreiben an Meyerbeer hinzugefügt werden mußte, irgend welchen Erfolg hatte. Zunz erwähnt diesen Schritt in seinen »Vertrauten Briefen« in keiner Weise.

V. Brief an de Wette.

Unterdessen war ein Wendepunkt in Zunzens Leben eingetreten. Er hatte sich, da er stellen- und mittellos war, um das Amt eines Beglaubten in Berlin beworben; war aber nicht gewählt worden, wovon ein sehr merkwürdiger Brief an Jacobson Kunde gibt (v. 22. Mai 37), der nebst einer Darstellung der ganzen Angelegenheit in der Abhandlung von Maybaum »Aus dem Leben von Leopold Zunz« (Bericht über die Lehranstalt der Wissenschaft des Judentums in Berlin 1894, S. 59—61) abgedruckt worden ist. Eine Aufforderung aus Leipzig, an dem dortigen Tempelverein zu predigen, hatte Zunz in einem Briefe an Elkan in Weimar, 11. Mai 1838, abgelehnt, da er in Berlin dauernd bleiben wollte. Da kam die Begründung des Schullehrer-

Seminars in Berlin. Die Leitung des Seminars wurde Zunz vom Vorstand der jüdischen Gemeinde angetragen. Die Regierung machte Schwierigkeiten in betr. der Bestätigung, weil Zunz kein Lehrer-Zeugnis besaß. Da wandte er sich an seinen ehemaligen Lehrer de Wette mit folgendem merkwürdigen Briefe, der mit Auslassung des Schlusses, in dem einige literarische Notizen stehen, folgendermaßen lautet:

6. 1. Juni 1838.

»Wenn ich mir die Freiheit nehme, mein hochverehrter Lehrer, an Sie zu schreiben, so geschieht es in der etwas anmaßlichen Voraussetzung, von Ihnen nicht ganz vergessen zu sein; daß Sie wenigstens bei meinem Namen sich noch des jungen Studenten erinnern, der in den Jahren 1816—19 das Glück hatte, sowohl Ihre Vorlesung zu hören, als Ihrer belehrenden Unterhaltung teilhaftig zu werden. Sie bei Ihrer im Jahre 35 unternommenen Reise nach dem nördlichen Deutschland wiederzusehen, war mir versagt: Ihre Anwesenheit allhier erfuhr ich in Prag, und bei meiner Rückkehr — Ende Mai — waren Sie abgereist; doch hatte ich das Vergnügen, von einigen Freunden, die Sie gesprochen hatten, von Ihnen zu hören. War so die äußerliche Verbindung mit Ihnen eine vorübergehende, so war die innere desto dauernder. Denn Ihnen verdanke ich die Einsicht in die biblische Kritik und nächst Friedr. Aug. Wolf, was ich überhaupt an wissenschaftlichem Blick besitze. Wenn ich mich in der Wissenschaft des Judentums, die den Inhalt meines Lebens ausmacht, nicht allseitig vervollkommne, so haben daran die Widerwärtigkeiten schuld, mit denen ein jüdischer Gelehrter zu kämpfen hat, der vielerlei sagen und tun muß, sein Dasein zu fristen, selten Mittel zu Reisen hat und der Anfeuerung durch einen belebenden Zuhörerkreis entbehrt. Und doch! Wie sehr täte die Besetzung eines Lehrstuhls für jüdische Literatur an unseren Universitäten not! Groß ist die Unwissenheit, das Vorurteil, die Ungerechtigkeit in allem, was der Juden soziales und historisches Sein betrifft: Wissenschaft, Wohlergehen, Eintracht, Sittlichkeit gewinnen nicht dabei, daß man den unterrichteten

Juden und seine Leistungen so verachtungsvoll, so lieblos und echt patrizisch zurückstößt. So wurden aus den Römern die Plebejer, die ersten Christen, so die gedrückten Schweizer und andere fortgestoßen, die sich gegen das mächtige, höhnende Unrecht erhoben. Aber sie siegten dennoch. Und die Sache der Juden geht seit 60 Jahren einen siegreichen Gang, dessen Erfolg sicher ist, wenn ich ihn auch in Deutschland nicht erleben werde.

Ich habe in Berlin weder Aufmunterung noch Unterstützung, weder eine Stelle noch eine Aussicht. Jetzt geht die hiesige jüdische Gemeinde damit um, ein Lehrerseminar zu errichten und hat mich zur Übernahme der Direktion aufgefordert. Da schreibt das Schulkollegium, ich solle Zeugnisse einreichen und um die Prüfung nachsuchen, also nach 20jähriger schriftstellerischer Laufbahn, nachdem ich Vorlesungen gehalten, an zwei Orten Prediger gewesen, hier 4 Jahre die Schuldirektion inne gehabt usw. soll ich mich auf die Schülerbank setzen. Das ist aber Gebrauch: Juden ignoriert man. Daß ich Zumutungen dieser Art abweise, ist ebenso klar, als daß eine andere Verfügung ergangen wäre, säßen Sie in jenem Kolleg. Indessen droht auch diese Stelle zu scheitern, wenn eine höhere Behörde nicht vermittelt. Wenn ich hier allerlei erzähle, was Sie langweilt, so bitte ich um Entschuldigung. Ich habe Ihnen mein Herz eröffnet, wie bisweilen in den glücklichen Tagen, als Sie in der Oranienburgerstr. 34 wohnten.«

Eine Antwort von de Wette ist nicht bekannt. Über die Regelung der Angelegenheit hat Holzman in seiner »Geschichte der jüd. Lehrerbildungsanstalt in Berlin« Genaueres berichtet, ich habe aus den Akten des Provinzial-Schulkollegiums einzelne Nachträge geliefert, (vergl. Liberales Judentum, 1915 S. 107 ff.)

VI. Brief 1840 an den König Friedrich Wilhelm IV.

Alexander von Humboldt wurde von Zunz wiederholt wegen wissenschaftlicher Fragen angegangen. Dem großen Forscher widmete Zunz in den Sterbetagen (1864) das schöne Wort: »am

6. Mai 1859 starb Alexander von Humboldt. Er trug den berühmtesten Namen unserer Zeit und hatte den Juden sich gleichgestellt. Sein Wort wie sein Leben wurde zum Todesstoß für ausschließendes Pfaffentum und dünkelhaften Betteladel.« Unter den an den großen Gelehrten, der zugleich ein sehr einflußreicher Hofmann war, gerichteten Schreiben befindet sich nun aber auch die merkwürdige und bei Zunz' starrem demokratischem Wesen überraschende Anfrage, wie man sich zu verhalten habe, wenn man an den König von Preußen Schriften einsenden wolle. Der König, um den es sich hier handelt, ist Friedrich Wilhelm IV., der am 6. Juni 1840 seinem Vater Friedrich Wilhelm III. gefolgt war. Am 26. Juni 1840 schrieb Zunz an Humboldt folgendes:

7. Hochzuverehrender Herr Geheimrat!

Euer Exzellenz haben die Schreiben, welche ich bei einer früheren Veranlassung (1836, 16. Dez. 1837, 14. 15. und 17. Februar) an Sie zu richten mir die Freiheit genommen, so gütig beantwortet, daß ich hoffen darf, Sie werden mir auch die Erlaubnis erteilen, Ihnen persönlich meine Aufwartung zu machen und bitte ich ergebenst um gefällige Anzeige der geeigneten Zeit.

Mit der ausgezeichnetsten Hochachtung und Verehrung verharre ich.«

Humboldt muß diesen Besuch abgelehnt haben, weil er mit dem König nach Potsdam reiste, sodaß Zunz ein paar Tage später am 29. Juni an Humboldt folgendes schrieb:

8. »Da es mir nicht verstattet ist, mündlich meine Wünsche Euer Exzellenz vorzutragen, so mache ich von Ihrer gütigen Erlaubnis Gebrauch und ersuche für folgende beiden Gegenstände um gütigen Rat und Belehrung:

1. Zu dem zweiten Bande der bei Asher erscheinenden englischen Ausgabe der Reisen des Benjamin von Tudela arbeite ich einen Aufsatz aus, die gesamte Geographische Literatur der Juden besprechend. Zu diesem Behufe möchte ich die Quellen und sichersten Nachrichten kennen über die Entdeckungen der Portugiesen im atlantischen Meere zu Anfang des 15. Jahrhunderts.

2. Ob es gestattet ist, ohne vorgängige Genehmigung Seiner Majestät Schriften einzuschicken, ferner wie und von wem solche Erlaubnis zu erhalten ist.

Daß diese zweite Frage ebenfalls mich betrifft, brauche ich kaum hinzuzufügen.«

Es ist aus dem Briefbuche Zunzens nicht ersichtlich, was Humboldt geantwortet hat.

Dagegen hat Zunz den Brief an den König wirklich geschrieben. Er ist in den Akten des Kultusministeriums erhalten, das mir die Benutzung gütigst gestattete und hat folgenden Wortlaut:

(U. III. Teil I, Nr. 3.)

9. Allerdurchlauchtigster usw.

Von der Gerechtigkeit und der Huld, diesen himmlischen Begleitern Ihrer Majestät erglänzt das Land: sie erfüllen mit Hoffnungen für den steigenden Flor des Vaterlandes mit Liebe zu der Allerhöchsten Person Ihrer Majestät. Hat auch der unbeachtet fern Stehende das Verlangen, dies auszusprechen und ist diese Empfindung, weil sie minder laut sein kann, darum nicht minder innig, so wollen Ihre Königliche Majestät Ihre Huld auch mir gewähren und es nicht ungnädig aufnehmen, wenn ich beifolgende Schriften:

1. Die heiligen Schriften, Berlin 1838
2. Zeittafel, Berlin 1839
3. Die gottesdienstlichen Vorträge, Berlin 1832
4. Dibre Hayamim, Paris 1838

Traurede, Berlin 1840

Damaskus, Leipzig 1840

an den Stufen des Thrones niederzulegen und vor meinem Allergnädigsten Könige und Herrn mit dem Ausdruck meiner tiefen Verehrung zu erscheinen mich erkühne. Ich bringe nichts, was der Majestät würdig wäre, nichts als ein auf Studien und geistige Bestrebungen verwandtes halbes Leben, nichts als mich selbst.

Aber der arme Aeschines wurde von den Weisen nicht zurückgewiesen, und er hatte nichts gebracht als sich selbst. Darum lege ich das Schicksal einer verlassenen, noch so oft mißhandelten Literatur vertrauensvoll in die Hände eines freie Entwicklung der Wissenschaft wollenden Monarchen, daß die Königliche Anerkennung sie stärke und sie adele. Jedoch auch wenn Wünsche der Art noch nicht in Erfüllung gehen, ist die Treue dieselbe.

Die Treue auch des Geringsten ist göttlicher Art.

(Traurede S. 4)

Diese Worte seien heute meine Fürsprecher: sie waren meine Lehre im verwichenen Oktober und werden meine Huldigung im kommenden sein.

Mit der tiefsten Ehrfurcht und mit größerer Liebe als die nur gebotene zu sein pflegt, verharre ich, für meinen König und alles ihm Theure den Segen Gottes erflehend,

Ihrer Königlichen Majestät
meines Allergnädigsten Königs und Herrn
gehorsamster alleruntertänigster
Leop. Zunz Dr. phil.
Allte Schönhauserstr. 31.

Berlin, 31. Juli 1840.

(Schluß folgt.)

Die Bürgschaft als Motiv in der jüdischen Literatur.

Von **Armin Abeles.**

(Schluß)

Soweit ich sehe, waren Dukes und Steinschneider die ersten, welche auf die zwischen dieser Erzählung und Schillers Bürgschaft bestehende Ähnlichkeit hingewiesen haben[1]). Unbeschadet derselben kann einer genaueren Analyse nicht entgehen, daß unsere Legende von der vorhin behandelten biblischen Josefsgeschichte wesentlich beeinflußt ist, so zwar, daß nicht bloß von Reminiszenz und Entlehnung, sondern geradezu von einer bewußten Weiterbildung gesprochen werden kann. Die Kongruenz bezieht sich nicht allein auf die Diktion und Ausdrücke, die wie ויבך ויתחנן לו ,מרגל ,אנכי אערבנו ,נפשו קשורה בנפש חברו aus der Josefsgeschichte entlehnt sind, sie erstreckt sich auch auf Motivierung, Grundtendenz und Schlußpointe in beiden. Haben wir in Gen. c. 42—45 die Darstellung inniger, bis zur gegenseitigen Aufopferung sich erhebender Bruderliebe als Tendenz erkannt, so ist es hier, wie in I. Sam. c. 20, die selbstlose, bis zur äußersten Hingabe gehende Freundestreue, die uns vor Augen geführt wird. Ist es dort Josef, der Vizekönig, der, um sich von der uneigennützigen Liebe und Treue seiner Brüder, die sich einst so schnöde von ihm abgewendet hatten, zu überzeugen, zu dem Scherz der Spionageverdächtigung Zuflucht nimmt, so haben wir hier den König, der zu demselben Zweck das nämliche Mittel gegen den Freund anwendet, der sich vom Freund wegen »der vielen Kriege« getrennt hat. Die Brüder Josefs stehen für einander als Bürgen ein, ungeachtet der ihnen drohenden Gefahr[2]). Genau so handelt hier der Freund dem Freund gegenüber.

[1]) Magaz. f. d. Lit. des Auslands, Jg. 1845.

[2]) Gen. Kap. XLII, 20, XLIII, 8.

Geraten hier die beiden Freunde in Streit darüber, wer von ihnen für den anderen sterben soll, so erklären die Brüder Josefs zweimal mit großer Emphase: Wir wollen allesamt Sklaven sein unserem Herrn. Und endlich ist in beiden die Schlußpointe die gleiche: אני יוסף אחיכם אל תעצבו ואל יחר בעיניכם . . . . למחיה שלחני אלהים לפניכם = ויתהול להם ויעשים עושר גדול . . . . עשו אותי שלישי לכם, ויהיו חברים. Unter dem Eindruck der mit elementarer Kraft hervorbrechenden Bruderliebe gibt sich Josef als Bruder zu erkennen, hier wiederum bittet der König, als dritter in den Freundesbund aufgenommen zu werden[1]). Um nun das Verhältnis obiger Erzählung zu Schillers Bürgschaft zu bestimmen, empfiehlt es sich, vorerst einige auf diesen Gegenstand bezügliche, literarhistorische Tatsachen zu besprechen. Bekanntlich hat Schiller, wie er gelegentlich der am 4. September 1798 erfolgten Übersendung der Ballade an Goethe bemerkt, deren Stoff dem Liber Fabulorum des Hygin entnommen[2]).

Die Darstellung Hygins paßte Schiller für seine Zwecke besser als die dem Ursprung näherstehende, wie sie Jamblichus und Porphyrius in ihren Werken »Vom Leben des Pythagoras« und Diodor in seinen Eklogen *περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας* nach dem Bericht eines Zeitgenossen des Aristoxenos bieten, welcher ver-

[1]) Steinschneider a. a. O. hält den Schlußpassus: וכן אמרו für einen müßigen Zusatz, womit der Verfasser seine Mischnakenntnis zeigen wollte, Wiener a. a. O. für eine charakteristische Pointe, wodurch die spontane Freundestreue im Gegensatz zu der auf Ordenspflicht beruhenden pythagoräischen hervorgehoben wird. Beide Annahmen, besonders aber die erstere schießt meines Erachtens schon deshalb über das Ziel hinaus, weil ein ähnlicher Schluß auch in anderen Bearbeitungen unserer Sage vorliegt. So z. B. schließt unsere Erzählung in dem von Peter Laurenberg im Jahre 1634 veröffentlichten Sammelwerk »Acerra Philologica«, das eine Sammlung klassischer Sagen enthält, mit den Worten: »Wohl dem, der einen solchen Freund hat, Freunde in der Not sind ein köstliches Kleinod«. Vgl. Stadelmann a. a. O. S. 44. Es liegt sonach kein Grund vor, diesen Passus für einen müßigen Zusatz zu halten.

[2]) Nummer 257 unter dem Titel: Qui inter se amicitia iunctissimi fuerunt, vgl. Dünzer, Schillers lyr. Gedichte 1874. S. 231.

sichert, den Vorfall aus dem Munde des Dionysius selbst vernommen zu haben. Unter den Vertrauten des Dionysius — erzählen die genannten drei Autoren mit kleinen Änderungen[1]) —, entstand ein Streit, ob die vielgepriesene Freundschaft der Pythagoräer sich in der Stunde der Gefahr als echt erweisen würde. Von den beiden Freunden, Damon und Phintias[2]) wird der letztere von Dionysius in grausamem Scherz beschuldigt, nach dessen Leben getrachtet zu haben, und daraufhin zum Tode verurteilt. Nachdem er zur Versorgung seiner Familienangehörigen einige Tage Aufschub erhalten, liefert sich Damon für ihn als Bürgen aus. Phintias kehrt zur rechten Zeit zurück, worauf Dionysius die Bitte ausspricht, ihn als Dritten im Bunde aufzunehmen[3]). Von diesen wesentlich beeinflußt und mit ihnen

---

[1]) Porphyr. Vita Pythag. 59—60. Jamblich. De vita Pyth. 233, Diodor a. a. O. ed. Wessling III., p. 554. Vgl. auch Pauly, Real-Encykl. der klass. Wissenschaften, Bd. IV, S. 2074.

[2]) Cicero, de officis III, 10, Valerius Maximus, Memorabilia IV, 21 heißt der Freund Pythias.

[3]) Wiener, a. a. O. hält diese angeblich aus dem Munde des Aristoxenus stammende Geschichte für ein wahres Ereignis und meint: »Wir sehen nämlich, wie ein Ereignis aus dem Leben der Pythagoräer den verschiedenen Völkern zur Erfindung von seltsamen Geschichten Veranlassung gab, wie geschichtliche Tatsachen sich nach und nach verändern, Zusätze annehmen und endlich in das Reich der Sage übergehen, dabei aber immer die Bedeutung der Geschichte für das Gemüt bewahren.« Ebenso vertritt Stadelmann a. a. O. Seite 18 unter Berufung auf Viehoff und andere deutsche Literaturhistoriker die Ansicht, daß wir es mit einem wirklichen historischen Faktum, nicht etwa mit einer bloßen, um die Persönlichkeit des Pythagoras gesponnenen Sage oder Fabel zu tun haben. Diese Annahme kann jedoch vom Standpunkt der vergleichenden Kultur- und Religionsgeschichte nicht aufrechterhalten werden. Wir wissen heute, daß die Persönlichkeit des Pythagoras und seines angeblichen Bundes mit einem Sagenkreis umgeben ist, in welchem sich die abenteuerlichsten Märchen und Dichtungen vorfinden, die in ihrem Ursprung auf uralte, orientalische, besonders eranische Kosmogonien zurückgehen. So ist, um nur ein Beispiel anzuführen, die pythagoräische Verehrung der Bohnen als Köpfe der Eltern im eranischen Mythos mehrfach bezeugt. Vgl. Schultz, Memnon,

übereinstimmend sind die Berichte des Valerius Maximus, Manilius und Lactantius, nur mit dem einen Unterschied, daß alle genannten drei anstatt Phintias Pythias setzen, was aber offenbar nur eine

---

Zeitschrift f. Kult. d. alten Orients, Bd. III, S. 46. Siehe auch Jamblichus de pyth. vita, Kap. XXIII, § 237 39, wo erzählt wird, wie ein Pythagoräer in einer ihm fremden Herberge erkrankt und einen anderen Pythagoräer nennt, den er zwar nicht kennt, der aber kommen wird, die aufgelaufenen Kosten der Pflege für ihn dem Wirt zu bezahlen. Der Wirt glaubt ihm und läßt ihn ziehen. Der Genesene macht ein Pentagramm als Erkennungszeichen an der Tür. Der Freund kommt und bezahlt. Das Pentagramm als Erkennungszeichen und die Schilderung der Hochherzigkeit, mit welcher der eine für den ihm unbekannten zweiten eintritt, sind orientalisches Gut. Über das letztere vgl. Steinschneiders Bemerkungen im Magaz. f. d. Lit. d. Auslands, 1845. Wenn aber Stadelmann a. a. O. S. 20 als stärksten Beweis für seine These ins Treffen führt, daß die beiden Helden als Pythagoräer durch ihre strenge Ordenspflicht zur gegenseitigen Aufopferung und Unterstützung verpflichtet waren, somit kein Grund vorliege, anzunehmen, daß die Begebenheit nicht wirklich geschehen sei, so kann dem folgendes entgegengehalten werden. Zunächst ist eine solche oder eine ähnliche Ordenspflicht auch bei den orientalischen, auf ähnlicher Grundlage gebildeten Orden keineswegs ausgeschlossen, namentlich nicht bei den Essenern, deren Einrichtungen mit denen der Pythagoräer die größte Ähnlichkeit zeigen. Vgl. Schürer, Gesch. d. V. Isr. II., S. 583 ff. Ferner ist doch, wie im Verlauf dieser Untersuchung des öfteren gezeigt wird, die Aufopferung des einen für den anderen in den ältesten historischen Zeiten als eine allgmeine auch außerhalb der Orden bestehende Rechtssitte anzusehen, die eine Folgeerscheinung des bei den orientalischen Völkern besonders stark vorherrschenden Geschlechter- und Stammesleben ist. Was aber gegen die Annahme eines auf Wahrhaftigkeit des Geschehens beruhenden pythagoräischen Ursprunges der Bürgschaftssage am schwersten ins Gewicht fällt, ist die Tatsache, daß hierbei der ganze orientalische Literaturkreis übersehen wird. Nicht nur in der Bibel, auch in 1001 Nacht, in der indischen, arabischen und türkischen Literatur findet sich die Bürgschaftserzählung in allen möglichen Varianten vor, ganz losgelöst von pythagoräischer Einkleidung. Gewiß, ein großer Teil dieser Bearbeitungen ist in ihrer gegenwärtigen Form jüngeren Datums, allein die Sagensubstanz weist auf eine Zeit hin, die tiefer hinabreicht als die der Pythagoräer. Vgl. Benfey, Pantschatantra. Einleitung und Dyroffs Ausführungen im letzten Band

Verschreibung ist[1]). Alle die bisher genannten Autoren schöpfen ihre Berichte aus einer Urquelle, wahrscheinlich ans einem alten Pythagoräerbuch, das vielleicht den neupythagoräischen Mathematiker, Nikomachos von Gerasa zum Verfasser hat[2]). Völlig selbständig und unabhängig von den pythagoräischen Berichten sind die Versionen bei Hygin, Liber fabulorum, N. 257 und Polyänus im fünften Buch seiner strategemata Kap. 22. Die Abweichung betrifft nicht nur die Namen der beiden Helden und deren Abstammung — bei Hygin, dem Schiller folgt, heißen sie Moerus und Selimuntius, bei Polyän, Euphenos und Eukritos — sondern auch Einkleidung, Motivierung, Zeit und Ort der Handlung. Uns interessiert hier besonders Polyän deshalb, weil er unter den klassischen Berichterstattern der einzige ist, der den Schauplatz der Handlung teilweise nach Asien verlegt[3]), so daß sein Bericht vielleicht als Bindeglied zwischen den okzidentalen und den noch zu besprechenden orientalischen Bearbeitungen der Bürgschaftslegende gelten kann. Unter den bisher erwähnten Schriftstellern ist wohl Valerius Maximus der im Mittelalter am meisten Gelesene, und es ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß die Bürgschafts-

---

der Inselausgabe von 1001 Nacht, S. 12. »Das sich füreinander aufopfernde Freundespaar ist so alt wie die menschliche Gesellschaft,« sagt mit Recht Gasse im Rhein. Museum Bd. 66, S. 607. Bei alledem aber an der pythagoräischen Priorität festhalten, wie es Stadelmann tut, und die Erscheinung, daß die Bürgschaftssage durch den ganzen orientalischen Literaturkreis wie ein Kranz sich durchzieht, damit erklären, daß die Tat der beiden Pythagoräer im Altertum einen solchen Eindruck hervorgebracht habe, daß nicht weniger als drei Religionen — mit der Bibel vier — sich die Ehre derselben anzueignen versuchten, heißt den Boden wissenschaftlicher Exaktheit verlassen und sich auf das Gebiet der Hypothesen begeben.

[1]) Der Name Phintias ist ethymologisch sichergestellt, da *Φιντίας* nach dem sizilianischen Dialekt so viel ist wie *Φιλτίας* = der Liebenswürdige, Geliebte. Stadelmann a. a. O. S. 13.

[2]) vgl. Gasse a. a. O., S. 607.

[3]) Die beiden Helden und deren Schwester läßt Polyän aus Parium, dem heutigen Kemer am Marmarameer stammen. Stadelmann a. a. O., S. 21.

erzählung durch ihn in die Gesta Romanorum und deren Vermittlung in die Literatur des christlichen Mittelalters gedrungen war[1]), freilich nicht, ohne daß die Sage auf dieser Wanderung je nach den Kulturzuständen des Landes und dem Standpunkt des Autors immer wieder anderen Aufputz und mitunter sehr bunt schillernde Fassetierungen erhalten hat. So werden, um nur ein Beispiel zu erwähnen, aus Damon und Phintias, die bei Diodor zwei pythagoräische Philosophen sind, in den Gesta Romanorum zwei eidlich verbundene Räuber, bei Lonsano zwei Kaufleute, in der vom Meister Stephan in niederdeutschen Versen gelieferten Bearbeitung des Cessolis'schen Schachbuchs »twe truwe riddere damon unde physius«, während in dem Werk »die Pluemen der Tugend« des Tirolers Hans von Vintler aus Phintias ein Weib Physoia und aus Damon Amore wurde[2]). Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist auch die Bearbeitung unserer Sage in dem niederdeutschen Passionale, einem christlichen Legendenbuch des 13. Jahrhunderts, wo die Bürgschaftssage als Beispiel in die Legende von der heiligen Agnes und ihrem bekehrten Ritter eingeflochten ist. Wie bei Lonsano streiten hier die beiden Helden miteinander, wer von ihnen sterben soll, nur wird der gordische Knoten im niederdeutschen Passionale dadurch gelöst, daß der Richter »unde dödede se beyde.« Von dem in der Lonsano'schen Relation vorliegenden Schlußpassus וכן אמרו, dessen Analogen sich in der Version des von Peter Lauremberg im 16. Jahrhundert hergestellten Sammelwerks »Acerra Philologica« vorfindet, ist bereits früher die Rede gewesen. Welche von den hier wiedergegebenen Darstellungen dem Verfasser der Lonsano'schen Relation als Vorlage diente, oder ob er eine solche überhaupt benützt hat, läßt sich heute wohl kaum ermitteln. Was Lonsano von den klassischen Berichterstattern und ihren Nachschreibern unterscheidet, ist folgendes: Zunächst ist die Darstellung bei Lonsano von biblischen Motiven, namentlich der Josefsgeschichte, stark beeinflußt.

---

[1]) vgl. Zingerle, Zeitsch. f. d. Philolog. II, S. 185.
[2]) Zingerle, a. a. O. Stadelmann, a. a. O.

Dazu kommt die Anonymität des Königs und der beiden Freunde, die Verlegung der Handlung nach dem Orient, worin L. allerdings zum Teil mit Polyän übereinstimmt. Wenn man will, kann man über dieszwischen Lonsano und Polyän eine Kongruenz auch darin erblicken, daß beide für ihre Darstellung einen politischen Hintergrund verwenden, während andererseits hinsichtlich der Schlußworte בן אמרו bei Lonsano und des Streites, wer von beiden Freunden sterben soll, eine gewisse Ähnlichkeit zwischen einigen, vorhin erwähnten Versionen in den Sammelwerken des christlichen Mittelalters nicht zu verkennen ist. Ob hier bewußte Entlehnung oder bloß zufällige Parallelentwicklung vorliegt, kann umsoweniger beantwortet werden, als die ganze Frage dadurch, daß ähnliche Bearbeitungen des Bürgschaftsmotivs auch in der orientalischen Literatur häufig vorkommen, noch komplizierter wird. Uns interessieren hier hauptsächlich die Bearbeitungen in 1001 Nacht. Die Bürgschaftserklärung liegt in 1001 Nacht in zwei Versionen vor; sie bilden die Quelle, woraus die verschiedenen Bearbeitungen in der arabischen und türkischen Literatur hervorgingen. Die eine (α) findet sich in der ägytischen Ausgabe von 1001 Nacht, Bd. I, S. 576—8, und daraus in der englischen Übersetzung von Lane V, II, p. 589—92 und in der deutschen bei Henning VIII, S. 60 unter dem Titel »der Chalife Omar, der Sohn des El-Chattab, und der junge Beduine.« Fast wörtlich stimmt damit überein eine in Oberleitners chrestom-arab. abgedruckte Makame, die von Steinschneider im Jg. 1845 des Magaz. f. d. Literatur d. Auslandes ins deutsche übersetzt ist[1]). In der Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte (Bd. XVIII, S. 123—126,) teilt R. Gragger unter dem Titel »Eine arabische Gestalt der Bürgschaftssage« eine Erzählung mit, von der er behauptet, sie neben vielen anderen am Bosporus von einem alten Diener allabendlich erzählen gehört zu haben. Das Märchen findet sich nach Gragger

[1]) Steinschneider hat, wie er a. a. O. selbst bemerkt, die obenerwähnten Ausgaben von 1001 Nacht nicht gesehen, sonst wäre ihm unmöglich entgangen, daß die Makame, die er aus dem Original in Oberl. christ. arab. ins deutsche übersetzt, sich wörtlich mit α deckt.

in türkischer Übersetzung in dem Buche Atta Beys, das den Titel führt: »Icktitaf«, und es ist daselbst als ein Exempel islamitischer Moral bezeichnet. Beide Versionen decken sich mit unserer Vorlage in 1001 Nacht, was Gragger entgangen zu sein scheint[1]). In diese Reihe gehört auch eine von Dr. A. D. Mordtmann nach einer arabischen Handschrift in der Gartenlaube, Jg. 1869 veröffentlichte Erzählung. Denn wiewohl von α in manchen Einzelheiten abweichend — hier bürgt der Richter für den von ihm verurteilten Schuldigen — ist doch die Tendenz der Erzählung die nämliche: die Verherrlichung des Islams. Die zweite Relation der Bürgschaftssage in 1001 Nacht β findet sich in deutscher Übersetzung bei Habich Bd. VIII, S. 226—9. An Stelle des Dionysius in der klassischen Bearbeitung tritt hier Noaman III, Sohn Mundsirs IV, König von Hira; Bürge und Gebürgter werden auch hier nicht mit Namen genannt, sondern es bürgt einer der Angesehenen am Hof, ohne daß dessen näheres Verhältnis zum Schuldigen angegeben wäre. Der Schuldige stellt sich erst nach Ablauf eines Jahres ein und erklärt, daß seine Religion, das Christentum, ihm diese Handlungsweise gebiete, und er veranlaßt dadurch Noamans Bekehrung zum Christentum mit den Worten: »Ich möchte der Dritte von Euch im Bunde sein«. Aus dieser Version dürften hervorgegangen sein: die lateinische Bearbeitung im Specimen historiae Arabum, Oxford, 1650 und die französische von M. Cardonnes, abgedruckt in dessem Werk, »Mélanges de littérature orientale«, Paris, 1770[2]), die beide, von unbedeutenden Einzelheiten in der Ausschmückung der Sage abgesehen, vollin-

[1]) Hier mag auch eine mir von Herrn Dr. Schultz brieflich mitgeteilte Sage kurz erwähnt sein, deren Original in W. Radloff, »Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens«, Petersburg, 1870 III, 364 ff. abgedruckt ist. Hier bürgen 39 Gefährten für den Schuldigen, der ein Waisenkind ist. Gern benütze ich diese Gelegenheit, dem ausgezeichneten Mythologen und Literaturvergleicher Herrn Dr. W. Schultz für die aufschlußreichen Winke und Anregungen, die er mir gegeben, meinen besten Dank hierdurch auszudrücken.

[2]) Stadelmann, a. a. O. S. 23, 35.

haltlich mit β übereinstimmen. Nicht mit solcher Bestimmtheit gilt das von der Erzählung, die unter dem Titel, »Eine arabische Fassung der Bürgschaftssage« bei Brockelmann, »Gesch. der arabischen Literatur«, Leipzig, 1901 II, S. 37, abgedruckt ist, da hier gerade das Gegenteil der Fall ist. Es stimmen die Einzelheiten, während die Pointe, worauf es bei β hauptsächlich ankommt, die Bekehrung des Königs, in dieser Relation nicht zu finden ist. Vergleicht man α mit β, so ergibt sich zunächst die Ähnlichkeit der Grundtendenz in beiden, die Verherrlichung der Religion, bei α die des Islams, bei β die des Christentums[1]). Ja β geht in in diesem Punkt über α hinaus, indem es der theoretischen Verherrlichung den praktischen Erfolg der Bekehrung des Königs auf dem Fuß folgen läßt. Aber auch in der Anwendung der Mittel, durch welche diese Tendenz gefördert und erreicht wird, stimmen beide überein. Bürgen und Gebürgte kennen sich in beiden Versionen nicht, sind sich nie zuvor im Leben begegnet, es ist lediglich die von der Religion ihnen gebotene Hochherzigkeit und Ritterlichkeit, die sie im Notfall für einander das eigene Leben einsetzen läßt. Das ist eben der Punkt, in welchem die orientalischen von den okzidentalen Bearbeitungen der Bürgschaftslegende sich unterscheiden. In den klassischen Relationen sind es zwei von früher her befreundete, ja im gemeinschaftlichen Haushalt lebende Männer, — Damon-Phiontias, Moerus-Selimuntius — die für einander mit dem Leben bürgen. Die Handlung in der Erzählung verfolgt lediglich den Zweck, die Feuerprobe solcher Freundschaft vor der Öffentlichkeit, in erster Reihe vor dem König bestehen zu lassen, während in den orientalischen Relationen diese Probe nicht sowohl die Freundschaft als vielmehr die Religion zu bestehen hat. Bei der Unsicherheit der Textbeschaffenheit von 1001 Nacht, und der Kompliziertheit aller damit zusammenhängenden Fragen kann ein abschließendes Urteil

[1]) Steinschneider, a. a. O. hält β für die ältere Version und meint, daß die klassische Sage zuerst von Christen auf Noaman übertragen wurde, ohne aber, wie wir es bei ihm sonst gewohnt sind, einen durchhaltenden Beweis dafür zu erbringen.

über das Verhältnis der orientalischen und okzidentalischen Bearbeitungen unserer Legende naturgemäß nicht gegeben werden am allerwenigsten über die Stellung, die Lonsanos Relation in diesem Kreise einnimmt. Ist in Gemäßheit unserer bisherigen Darlegungen der Ursprung des Bürgschaftsmotivs im Kreis orientalischer Vorstellungen und von ihnen beherrschter Rechtssitten zu suchen, so steht nichts im Wege, der Bearbeitung in 1001 Nacht die Priorität und derjenigen Lonsanos die Rolle einzuräumen, die für die Literaturwerke des jüdischen Mittelalters so charakteristisch ist: die Rolle der Vermittlung zwischen Orient und Okzident[1]). Zu dieser Annahme berechtigt auch manche Einzelheit in Lonsanos Darstellung, die beweist, daß ihr Verfasser seine eigenen Wege geht. So z. B. läßt er die beiden Freunde infolge kriegerischer Verwicklungen sich von einander trennen und sie dann wieder zusammenkommen, so daß bei ihm Freundschaft und Religion das Motiv der Bürgschaft bilden, wodurch auch der Schlußpassus וכן אמרו eine erhöhte Bedeutung erlangt. Was von Kalilah und Dimnah, den verschiedenen Sindbad-Legenden und Sandabars Erzählungen mit ziemlicher Sicherheit festgestellt erscheint, wird auch von unserer Legende gelten können: Durch die Vermittlung der hebräischen Bearbeitung ist sie vom Osten nach Westen gedrungen[2]). Freilich wird auch der entgegengesetzte Fall nicht außer Betracht bleiben dürfen, die Möglichkeit, daß unsere hebräische Relation die primäre ist und als solche entweder direkt oder durch arabische Vermittlung in 1001 Nacht gedrungen ist. Für diese Annahme spricht nicht

---

[1]) Daß die Geschichte in 1001 Nacht am Hofe des im 6. nachchristlichen Jahrhundert lebenden Noaman III spielt und mit christlicher Bekehrungstendenz verknüpft erscheint, sohin jüngeren Datums ist, verschlägt deshalb nichts, weil wir in 1001 Nacht zwischen Sagensubstanz und Sagenbearbeitung unterscheiden müssen. Vgl Perles, Rabb. Agadah in 1001 Nacht in der Monatsschr. 1873, ferner Dyroff a. a. O.

[2]) Vgl. Sengelmann, Das Buch von den sieben weisen Meistern 1842, S. 3.

nur die schlichte, an biblische Ausdrucksweise sich anlehnende Diktion, die Anonymität des Königs und der beiden Freunde, sondern auch die Tatsache, daß unter den vielen Erzählungen jüdischer Provenienz, die in 1001 Nacht Aufnahme gefunden, gerade solche ziemlich stark vertreten sind, die wie die unserige im Talmud und Midrasch sonst nicht nachweisbar sind[1]).

Eine eigentümliche, mehr eklektischen Charakter tragende Bearbeitung findet das Bürgschaftsmotiv in einer Erzählung, die ich hier im hebräischen Wortlaut in ihren charakteristischen Hauptmomenten folgen lasse. Sie findet sich abgedruckt in dem, einige jüngere, teilweise eschatologische Midraschim enthaltenden Sammelwerk דברי הימים של משה, Venedig, 1544, woselbst sie den größten Teil des sogenannten Henoch oder Idrisbuchs bildet, und woraus sie von Jellinek in den VI. Teil seiner Midraschsammlung aufgenommen wurde[2]). Dieselbe Erzählung ist auch im פלא יועץ II, 2—22 unter dem Titel מעשה האהוב וחצי zu finden, allerdings sehr ausgeweitet und mit starkem Aufputz und vielen Zitaten versehen[3]).

ארווש הפילוסוף צוה את בנו לפני מותו ויאמר לו בני במה אוהבים קנית בחייך ענהו בנו כבר קניתי אוהבים עד מאה אמר לו בנו, אמר הפילוסוף אל תאהב ואל תהלל האוהב טרם שתנסהו ותבחנהו . . . . אמר לו הגד הגד לי כי היו שני סוחרים האחד במצרים והאחד בבבל ויכירו איש את אחיו לשמע אזן, ויהי היום וילך הסוחר היושב בבבל בסחורה אל מצרים, ויחלה הסוחר הבבלי . . . . . וידעו הרופאים כי באהבת אשר חלה, ויהי הוא שוכב במקומו ונותן אל לבו כל הקורות אותו והנה שני אנשים נצים בעיר ויהרוג אחד את חברו ויברח הרוצח ויצא מן העיר ויהי בבקר ויביאוהו לפני השופטים וישפטהו למות לתלותו על העץ, וילכוהו על העץ, ויצאו אנשים רבים מן העיר לראות המשפט כמנהג, וביניהם היה הסוחר אוהבו אשר בא זה באהבתו לבבל וירא זה הסוחר אותו ויכירו ויאמר בלבו כי זה הוא אוהבו אשר היה

[1]) Perles, a. a. O. Steinschneider, a. a. O. vermutet, daß die klassische Sage direkt von Christen auf Noaman übertragen wurde. Nach dem Ergebnis unserer bisherigen Darlegungen wird sich diese Annahme wohl kaum aufrecht halten lassen.

[2]) Über dieses Henoch vgl. Zunz, Gott. Vorträge 139, 145.

[3]) Vgl. Jellinek a. a. O., S. XXXIII.

במצרים, ויאמר לשופטים מדוע תעשו זה, כי אין לו משפט מות כי לא זה הרגו כי אני הרגתיו, ויהי כשמעם הדבר ההוא ויאסרוהו במקומו ויוליכוהו אל העץ ויהי הרוצח בין העם ולא הכירוהו ויבט אל כל אשר יעשה ויאמר בלבו אני הרגתי את זה וזה יענש שלא הרגו ויבא הרוצח אל השופטים ויקרא בקול גדול, אתם בעלי הישר והאמונה לא תעשו עול במשפט ולא יהרג נקי במקום חיב, ובאמת תדעו כי לא זה ולא זה הרגו לנרצח, כי אני הרגתיו וטוב מותי בעולם הזה ולא אמות בעולם הבא, ויהי כשמעם דברי הרוצח ויניחו הסוחר ויאסרו זה ויוליכוהו על העץ ויתלוהו ואחרי כן בא הסוחר הבבלי, ויבא הסוחר המצרי אל ביתו ויכבדהו וישימהו לאב לאדון לכל ביתו וכל אשר יש לו נתן בידו.

Form und Inhalt dieser Erzählung weisen auf arabischen Ursprung hin, was schon Jellinek vermutet, ohne aber seine These näher zu begründen. Als Ort der in dieser Erzählung geschilderten Begebenheit wird Aegypten und Babylonien angegeben. In der arabischen Bearbeitung von 1001 Nacht bedeutet das erste Kairo, das zweite eine Vorstadt von Kairo[1]). Eingekleidet ist die Erzählung in eine Debatte, die zwischen ארווש dem »Philosophen« und dessen Sohn über den Wert eines ganzen und halben Freundes geführt wird. Nun ist ארווש wahrscheinlich nichts anderes als אריסטו = Aristoteles[2]), dieser aber eine bekannte und beliebte Figur in der arabischen Literatur des Mittelalters. In der Erzählung selbst scheinen drei Motive verwoben zu sein, die allesamt den ausgeprägten Charakter arabischer Sagenmotive tragen. Zunächst wohnen die zwei Freunde in Kairo und Umgebung. Ihrem Berufe nach Händler kennen sie sich persönlich, nicht nur vom Hörensagen. Gleichwohl sind sie einander in seltener Liebe und Treue zugetan, wofür sie bei dem ersten sich darbietenden Anlaß den Beweis erbringen. Neben der Freundschaft ist es aber auch Hochherzigkeit und Ritterlichkeit, die sie den einen für den anderen einstehen läßt. Gerade dieses Moment des gegenseitigen, persönlichen Unbekanntseins

---

[1]) Darauf wurde ich von Herrn Professor R. Geyer aufmerksam gemacht.

[2]) Diese Ansicht teilt auch Herr Professor S. Krauß.

und der ritterlichen Hochherzigkeit, worauf die Freundschaft gegründet ist, ist aber das Bezeichnendste in den arabischen Bearbeitungen der Bürgschaftslegende. Ich erinnere auch an die vorhin bereits erwähnte Erzählung bei Jamblichus, de vita Pythag. Kap. XXIII, von dem in einer ihm fremden Herberge Erkrankten, weiters an die in diesem Zusammenhang gleichfalls schon berührte Makame, deren Übersetzung von Steinschneider im Magaz. f. d. Liter. d. Auslands, 1845 mitgeteilt wird, wo gleichfalls der eine für einen ihm gänzlich Unbekannten als Bürge eintritt. Ferner liegt eine Liebesgeschichte von der Art vor, wie sie in 1001 Nacht häufig vorkommt. Der eine verliebt sich in die Braut des Freundes dermaßen, daß er liebeskrank wird und vor Liebesgram ganz herabkommt, vgl. 1001 Nacht, Henning, Bd. IV, 115—116. Endlich tritt eine Straßenräubergeschichte hinzu, die darin gipfelt, daß der Räuber und Totschläger in der Stunde der Not sich als hochherziger, ehrlicher Mensch erweist. Damit sind die verschiedenen Räubergeschichten in 1001 Nacht zu vergleichen, ferner Gesta Romanorum, No. 108, wo von zwei Straßenräubern erzählt wird, die gelobten, sich in Gefahr nicht im Stich zu lassen. Am Galgen erbittet sich der eine die Erlaubnis, dreimal rufen zu dürfen, beim dritten Ruf kommt der Freund herbeigeeilt[1]). Nach Wiener[2]), soll eine der Lonsano'schen Relation nahestehende Bearbeitung des Bürgschaftsmotivs in zwei Werken vorliegen, in die er aber, wie er betont, nicht Einsicht nehmen konnte, nämlich in כבאות לבית דוד von Jehuda Assaël del Bene, (Verona, 1646) und in dem Pentateuch-Kommentar הדר זקנים (Livorno, 1840). Mir war es trotz eifrigsten Durchsuchens dieser beiden Werke nicht beschieden, die besagten Stellen ausfindig zu machen. In diesem Zusammenhang verdient vielleicht auch erwähnt zu werden, daß der Bürgschaftsgedanke, der, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, im Vorstellungskreis des alten Israel eine zentrale Stellung innehatte, durch eine seltsame Fügung

[1]) In unserer Relation ruft der Räuber znm Galgen hinauf.
[2]) M. S. 1854, a. a. O.

des Geschickes für unsere Vorfahren eine sehr traurige und verhängnisvolle Bedeutung erlangte. Das ganze jüdische Mittelalter steht im Zeichen rechtlich materieller Haftbarmachung der Gesamtheit für den Einzelnen, des einen für den anderen. Nicht nur für angebliche oder wirkliche Verfehlungen ihrer Mitglieder, auch für die pünktliche Ablieferung der Steuern und verschiedenen Abgaben wurden die Gemeinden selbst haftbar gemacht — ein Gesetz, das z. B. in Preußen erst 1801 durch Friedrich Wilhelm III außer Wirksamkeit gesetzt wurde[1]). Man argumentierte: Da die Juden sich als solidarisch fühlen und betrachten, so sollen sie auch den Fürsten und Herren gegenüber als Einheit angesehen werden. »Es bringt den Juden Gefahr, sich ihrer Glaubensgenossen anzunehmen, da ohnehin die Christen sagen, die Juden halten zusammen und lassen einer nichts auf den anderen kommen[2]).« Das ganze Steuer- und Bedrückungssystem, das man gegen sie in Anwendung brachte, beruht auf solchen oder ähnlichen Vorstellungen. Wenn man so sagen darf, stehen unsere Vorfahren in dieser traurigsten Epoche ihres Daseins in einem korrealen Schuldverhältnis als Schuldner der Fürsten und städtischen Behörden und zugleich als Bürgen für ihre Brüder und Genossen. Der jüdische Steuerpächter גבאי המלך und der »in jüdischen Künsten bewährte Judenmeister«, wie er in den Urkunden des deutschen Mittelalters genannt wird, sind eigentlich nichts anderes als Bürgen, die für die klaglose Einlieferung der Judensteuern die Haftung übernehmen[3]). Sie sind aber zugleich Schuldner, indem sie die Summe dieser Steuern im voraus zu entrichten verpflichtet waren, wofür sie sich dann bei ihren Glaubensbrüdern schadlos halten, und wie es bei Steuereinnehmern gewöhnlich geschieht, auch sehr mißliebig machen mußten. Diese Art der Steuereintreibung ist schon für die babylonischen Gemeinden

[1]) vgl. Philippsohn, Neueste Gesch. d. jüd. Volkes, Bd. I, S. 46.

[2]) vgl. Güdemann, Gesch. d. Erz. und Kultur d. Juden in Deutschland, II, S. 148.

[3]) vgl. Stobbe, die Juden in Deutschland während des Mittelalters, S. 146.

des dritten nachchristlichen Jahrhunderts bezeugt[1]). Wie weit man aber im Mittelalter in dieser solidarischen Haftbarmachung gegangen war, das lehren die vielen Edikte, Verordnungen und Schuldbücher der Fürsten und städtischen Behörden, die ein sehr dichtes Gezweige am Baum der jüdischen Geschichte des Mittelalters bilden. »Wer den goldenen Opferpfennig nicht bezahlt, besagt eine Urkunde des Königs Rupprecht aus dem Jahre 1407, mit dem sollen die Juden, welche in denselben Frithoff gehören, keine Gemeinschaft unterhalten[2]). Auch die zahlreichen »Minhagim« und »Nissim« Bücher enthalten manch eine Erzählung und poetische Auschmückung solcher Bürgschaftsfälle aus der Zeit des Mittelalters. Aus der Fülle des Materials sei hier die Erzählung von den beiden Fremden (שני אורחים[3]) aus dem Maaßeh-Buch mitgeteilt.

Die Wormser Juden wurden einst beschuldigt, bei einer Prozession ein Heiligenbild geschändet zu haben. Sofort wurden sie alle für vogelfrei erklärt und die ganze Gemeinde sollte es mit dem Leben büßen, wenn sich der Schuldige nicht bis zu einem bestimmten Tage stellen würde. Doch wer hätte sich dazu melden sollen. So kam der schreckliche Tag unter Angst und Bangen heran, und alles war auf den Tod gefaßt. Da fand der Pförtner, als er an jenem Tag des Morgens die Judenpforte öffnete, zwei Fremde davor, welche bekannten, das Verbrechen begangen zu haben. Das sagten sie auch den Wormser Bürgern, als diese die Schuldigen abholten. Und so starben sie unter furchtbaren Qualen, doch die Gemeinde war gerettet.

Diesen traurigen Zuständen hat erst das vorige Jahrhundert ein Ende bereitet, und als wollte die Geschichte ihre eigenen Fehler gutmachen, ist aus dem Gedanken der solidarischen Haftung, der sich für unsere Vorfahren jahrhundertelang als eine Geißel erwies, eine segensreiche Saat hervorgegangen: das Ge-

[1]) vgl. b. Baba kamma 113 b., ferner Funk, die Juden in Babyl. 1902. S. 18.

[2]) Stobbe, a. a. O. S. 146.

[3]) מעשה נסים No. 3. Frankfurt 1702.

fühl der sittlichen Verantwortlichkeit der jüdischen Gesamtheit und jedes einzelnen in ihr[1]).

Als Ergebnis vorstehender Untersuchung kann festgestellt werden: Wiewohl die Bürgschaft als Rechtsbegriff in der mosaischen Gesetzgebung fehlt, hat sie im alten Israel tatsächlich bestanden. In ihrer ursprünglichen Beschaffenheit ist sie eine Folgeerscheinung der religiösen Vorstellungen, sozialen Einrichtungen und kulturellen Zustände, wie solche bei den antiken Völkern und teilweise auch im alten Israel vorherrschten. Von der Verbreitung der Bürgschaft im Judentum zeugt neben anderen auch die Tatsache, daß sie als literarisches Motiv in der Bibel, den Apokryphen und den spätjüdischen Midraschim vielfach zur Verwendung gelangt. In Form und Inhalt zeigen diese Bearbeitungen mannigfache Ähnlichkeit mit den Bürgschaftslegenden in den Literaturen des Orients und Okzidents, so zwar, daß es der Kritik fast unmöglich ist, den eigentlichen Ursprung aufzufinden, und auch hier bewahrheitet sich das Goethe'sche Wort:

Wer sich selbst und andere kennt,
wird auch hier erkennen:
Orient und Okzident
sind nicht mehr zu trennen.

---

[1]) vgl. meinen Aufsatz: Die Solidarität der Juden, Allg. Z. d. Judent., 1913, VIII.

Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüchen Salomos, Esra, Nehemia und Chronik.

Von **S. Ochs.**

(Fortsetzung.)

ירמיה.

Cap. 1.

(5) בטרם אצרך בבטן: יש שישימו דגש תחת יוד השורש ויבלעו היוד בעון ע״ב טעה המפרש, שהוציא [אצרך] מגזרת אוצר ואמר שהוא חסר אלף[1] ולא אמר בלום רק הוא מגזרת יצר[2] והצדי נדגש לחסרון היוד וכמוהו אצק (Jes. 44, 3.)[3].

Cap. 2.

(10) הן היתה בואת: לפי דעתי טלת הן כה״א התמה וכן: הן נובח את תועבת מצרים (Ex. 8, 22)[4].

(21) סורי: שם התואר[5].

. . . לְמַד: רגיל[6].

(24) תאנתה: מגזרת אנה והתיו נוסף כמו: תאלתך להם (Klgl. 3, 65.)[7]

Cap. 3.

(6) ותוני שם: לפי דעתי היו״ד נוסף וכמוהו רבים[8].

(17) ונקוו: יתחברו וכן: יקוו המים (Gen. 1, 9.)[9].

---

[1]) Zachoth 51 b.

[2]) Zach. 16a.

[3]) Jes.-Komm. 44, 3: 58, 5; Hosea 10, 10, Safa berura, 39b; Jesod Mora, S. 45 Ex.-Komm., 3, 15.

[4]) Ex.-Komm. 8, 22 *[Br.]*.

[5]) Safa b., 26 b.

[6]) Ps. 71, 47.

[7]) Klagel. 3, 65.

[8]) Sefath Jeter 123 *[Br.]*

[9]) Gen.-Komm. 1, 9.

Cap. 4.

(14) מחשבות אונך: הואו יכצא באכצע המלה על שני דרכים, האחד מן אָוֶן אונך, מן מות מוֹת בסמיכות, והדרך השני שהוא שלם והוא כמו שויתי (Ps. 131, 2), כי גָּוַע אהרן (Num. 20, 29.)[1]; אונך, רשעך כמו יצפון לבניו אונו (Job. 21, 19) כטעם פקד עון אבות (Ex. 34, 7)[2].

(29) ברהת: נפתה הריש בעבור אות הגרון שהוא אהדיו[3].

(30) וַאֲתֶּ שדוד: הסר כ״ף וענינו כאיש שדוד[4].

Cap. 5.

(1) שוטטו: כמו [סבו][5] . . . בחוצות ירושלם: פי׳ בפרהסיא וכן אמר בסדום בתוך העיר (Gen. 18,26) שהם יראים את ה׳ בפרהסיא[6].

(26) ישור: יסוב ע״כ נקראת החומה שור כמו בנות צעדה עלי שור (Gen. 49, 22.) בעבור שהיא סובבת המדינה[7].

(28) עשתו: [צהו][8].

Cap. 6.

(8) פן תקע: [תסור] כמו ותקע כף ירך יעקב (Gen. 31, 26.)[9].

(10) ערלה אונם: [כבדה אונם] וכן ערל שפתים (Ex. 6, 12.)[10].

(22) בירכתי ארץ: אם ירצה [האדם] לדבר על שפלים מבני אדם יצטרך להגביה מעלתם ולשומם כדמות בני אדם עד שיבין השומע; ע״כ שמו ראש לארץ וראש לעפרות תבל (Prov. 8, 26.) ופֶּה, ותפתח הארץ את פיה (Num. 16,32.) גם ירך [כמו פה] והנה הכל בדברי משל[11].

---

[1]) Mosnajim 15a.
[2]) Job-Komm. 21, 14.
[3]) Gen.-Komm. 16, 8.
[4]) Mosn. 34b.
[5]) Job-Komm. 1, 7.
[6]) Gen. 18, 26 *[Br.]*.
[7]) Job-Komm. 33, 27.
[8]) HL. 5, 14.
[9]) Gen. 32, 26 *[Br.]*.
[10]) Gen. 34, 14 *[Br.]*.
[11]) Ex. 19, 20.

Cap. 7.

(3) היטיבו: איננו כמו הטיבו[1] אשר דברו (Deut. 18, 17) כי זה האחרון הוא מהשנים כמו השיבו וזה הראשון עקרו עם הוי״ד, שהוא פ״א הפעל[2].

(6–) ואל תפגע בי: לשון בקשה[3].

(21) כפו: כמו [הוסיפו] רק הוא משורש אחר, כי לא מצאנו בבעלי הוי״ד מזה השורש בבנין הקל חסר יו״ד, וכן לספות (Num. 32, 14.)[4].

(27) הרעו: טלת הרעו פועל יוצא כמו הרע לעם הזה (Ex. 5, 23)[5].

(29) גוי: [כרתי] כמו: ויגו (Num. 11, 31) כרת ומגזרתו: גו צאנך (Deut. 18, 4)[6].

Cap. 8.

(4) היפלו ולא יקומו אם ישוב ולא ישוב: זה פי׳ היחשבו ישראל שנפלו ולא יקומו אם ישובו אלי ולא ישקטו במקומם וכמו: תשוב אלי תשוב (Jer. 4, 1)[7].

(5) מדוע שובבה העם הזה: העם במקום הזה לשון נקבה כמו: והטאת עמך (Ex. 5, 16.) וכמו העם אשר בקרבה יושבת לבטח (Richter 18, 7)[8].

(15) בעתה: הטעם כמו בהלה[9].

(18) מבליגיתי: טלה מורכבת מלשון זכר ונקבה, כי הזכר מַבְלִיג, והנקבה מַבְלִיגָה, והענין הישר מחזיק אותי או מחזק עלי יגוני[10].

. . . דוי: על משקל גנב והוי״ד תחת ה״א[11] [ועל משקל שדי][12].

(22) הַצְּרִי: מצאנוהו במקרא בשוא נח תחת הצד״י (Gen. 37, 25)

---

1) Unsere Texte haben היטיבו.
2) Zach. 60a.
3) Job-Komm. 21, 15, s. Gen. 28, 11.
4) Num. 32, 14.
5) Ex. 5, 23 *[Br.]*.
6) Num. 11, 1.
7) Sefath Jeter 33a.
8) Ex.-Komm. 5, 16.
9) Ester-Komm. 7, 6.
10) Mosn. 20a, Zach. 61a.
11) Zach. 26b.
12) Ex.-Komm. 6, 3 *[Br.]*.

ובקמץ חטף [פת], גם בחולם: ודבש ושמן וצרי (Ezech. 27, 17) ־הגאון פירש אותו כי הוא הנעשה משבעים וחמשה עקרים, ואחרים אמרו כי הוא פרי או שמן האילן, שהובא מיריחו אל מצרים על דעת יוסף בן גוריון. ור׳ ישמעאל אמר, שהוא שרף[1], ואנחנו נסמוך על דעתו[2].

Cap. 9.

(23) כי אם בואת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי: אי יתברר לו, כי השם עושה חסד משפט וצדקה בארץ, ולא יוכל לדעת השם, אם לא ידע נפשו ונשמתו וגופו, כי כל מי שלא ידע מהות נפשו הבטח מה לו[3].

Cap. 10.

(2) מאהות השמים: קדרות הלבנה והשמש ודלוג דמות הכוכבים, כי הכוכבים סבת הדלוג הנראה[4][5].

(7) מי לא יָרָאֲךָ: הטעם יירא מטך כמו יפחד[6].

. . . יאתה: [וטגורתו: יאתו (Gen. 34, 22)][7]

(18) והצרתי להם למען ימְצָאוּ: אותם הקולעים, והטעם לא יוכלו לנוס ולהפרד ולהמלט[8][9].

(20) בני יצאוני: אע״פ שתראה המלה נצמדת בן פירושה יצאו מטני[10] וכן יובלני (Gen. 30, 20) יובל עמי, יהיה ובולו עמי תמיד וכן: ויבאני (Ps. 119, 41) כלם הם פעלים עומדים[11].

---

[1]) Keritot 6a.
[2]) Gen.-Komm. 37, 25.
[3]) Ex.-Komm. 31, 18.
[4]) Gen.-Komm. 1, 14.
[5]) Nach Kod. 52 u. 53 d. Bresl. Sem.-Bibl.
[6]) Zach. 43 b.
[7]) Gen.-Komm. 34, 22 *[Br.]*.
[8]) Ps.-Komm. 21, 4.
[9]) RDK. zitiert diese Erklärung IE's.
[10]) Mosn. 30b; 13a; Safa b. 24a; Zach. 43a.
[11]) Gen. 30, 20; Ex. 15, 9; Deut. 32, 17; Ps. 18, 2; Jesaja 38, 10; Amos 5, 3.

Cap. 11.

(19) ככבש אלוף: הכ״ף ישרת עצמו ואחד עמו, וכן הוא ככבש כאלוף, כי משפט לשון הקודש לדבר כן, כמו כדע נאח לי (Ps. 35, 14[1]) . . . נשחיתה עץ בלחמו: [טלת] לחם מאכל תמצא על הלחם כמשמעו גם על הבשר, כמו לחם אשה (Lev. 3, 10), גם על הפרי [כמו פה][2].

Cap. 12.

(1) שָׁלוּ: הוא מן שלה[3].

(5) תתחרה: [תתערב][4] והחא נוסף[5] כה״א אשמעה (Ps. 85, 9[6]).

(6) קראו אחריך מלא [השתנע][7].

(9) העיט צבוע: עיט [הוא] עוף וכן וירד העיט (Gen. 15, 11[8]).

Cap. 13.

(18) מַרְאֲשׁוֹתֵיכֶם: האל״ף שורש ונראה וטעמו מכבד[9] הראש[10] ובאה הטלה עד לשון רבים כמו מרגלותיו (Rut. 3, 4[11]).

(22) נחמסו: [טעמו נחשפו][12] [נגלו][13] [נתפזרו][14].

---

[1]) Gen. 36. 15. Ps. 33, 2; 69, 32; Job 11, 13; Jes. 38, 14.

[2]) Ex.-Komm. 16, 4.

[3]) Ex. 1, 16 *[Br.]*.

[4]) Ps. 37, 8.

[5]) In Zach. 7b behauptet IE. das Gegenteil davon, indem er dort sagt: תתחרה הה״א אינו נוסף כה״א תעופה (Job 11, 17) כי או היה צריך וידענו כי גם זה הה״א נוסף להנקד בקמץ גדול Erfügt aber sogleich hinzu: בשורש, רק שמוהו כמו עיקר.

[6]) Safa b. 19b.

[7]) Jes. 2. 6.

[8]) Gen. 15, 11.

[9]) Nach Cod. 52 d. Bresl. Sem. Bibl.

[10]) Gen. 2, 10.

[11]) Safa b. 22b.

[12]) Klgl. 2, 6.

[13]) Ps. 72, 14.

[14]) Job-Komm. 15, 33.

Cap. 15.

(10) מקללוני: הוי״ו נראה נוסף ולפי דעתי מורכבת המלה והטעם המקללים שלו אין להם עסק כי אם אותי[1].

(11) אם לא שריתך לטוב: פירושו נתתי שאריתך לטוב ואל״ף השורש יחסר וכן תומים (Gen. 25, 24)[2].

Cap. 16.

(16) ודיגום: אמר ר״י המדקדק הראשון, כי אין פועל פחות מג׳ אותיות ולא הביא ראיה רק שאמר אחד שמצאנו ודיגום [פה] ועוד והיה ה׳ לדין (I Sam. 24, 15) ומלת ציד לאות כי [השורש דיג, דג, ציד] ויש להשיב, כי היוד נוסף כיוד לדרוש הדבר (Esra 10,16)[3].

Cap. 17.

(9) עקב הלב: העקב הפך הכישוף ומגידתו ויעקבני זה פעמים (Gen. 27, 36)[4].

Cap. 18.

(23) אל תמתי: הוי״ד תהת ה״א וכן תשי (Deut. 32, 18) ובאו שניהם מלעיל להפריש בין זכר לנקבה בפעלים, שהאות האחרון ה״א נה; והנכון בעיני, כי הוי״ד נוסף, והוא על משפט אל תט מאמרי פי (Gen. 27, 36)[5].

Cap. 20.

(7) וָאֶפָּתֶ[6]: אין צורך לשום תחת נח נראה שוא [והנה נקדו התי״ו בשוא], וכן ידך רגלך, וישת (Gen. 9, 21) יען כי האות הה״ו והכ״ף יצאו שרשים

---

[1]) Zach. 21a; Safa b. 21b.

[2]) Gen.-Komm. 25, 24; fragm. Gen.-Komm Einl. S. 7a (ed. Friedländer); Safa b. 29b.

[3]) Safa b. 27a u. b.

[4]) Gen.-Komm. 27, 36.

[5]) Deut.-Komm. 32, 18.

[6]) Unsere Texte haben וָאֶפָּת.

בסוף המלה גם משרתים, והנה בעבור זה הוצרכו לשום שוא נח לחיות הדבר בלי ספק[1].

. . . חוקתני: חוקת מצני וכמוהו לא שעדום (Deut. 32, 19) שערו מהם[2].

(14) ארור היום אשר ילדתי בו: אע״פ שלא ישיג ליום ברכה או קללה לכן מרוב הצער יאמר המצטער מקולל יהא היום שנולד בו והשעה שנולד בה גם יש ימים שיהיו כן בהיות שני המאורות על מתכונת קשה וזה צריך פירוש ארוך, וי״א כי על שם היום מהשבוע ואמר שלא ישמע וברו הוא היום שנולד בו; והנכון הוא הראשון[3].

Cap. 22.

(14) ומשוח בששך: י״א שהוא מגורת אשורנו (Num. 24, 17) דבר שהוא עשוי למראה העין, וזה מעט רחוק; והנכון שהוא שם מיני הצבעים ואין לו חבר[4].

(15) התמלך, כי אתה מתחרה בארז: טעם התמלך שאל ידמיה ליהויקים, כי הנבואה עליו, התחשוב, כי מלכותך תתקים לך בעבור היותך מתחרה בארז[5].

. . . מתחרה: אמרו כל המדקדקים, כי באה על מתכונת הפעלים הרביעיים וככה: תתחרה את הסוסים (Jer. 12, 5) ואקראה לך (I Sam. 28, 15) אשתחוה אל היכל קדשך (Ps. 5, 8) ולפי דעתי, שהש״י נוסף, ואין תימה בעבור שאיננו בקנין גדול כמשפט; ואין ה״א שמנה בכה, כי עשו כן העברים להפריש בין לשון זכר ונקבה; ואם שאל שואל הראה כמוהו במקרא, הראנו לו: ולָנָה בתוך ביתו (Zach. 5, 4) ואחרים כמוהו[6].

(23) יִשְׁכְּנִי בלבנון: מלה מורכבת מן שָׁכַנְתְּ פעל עבר לנקבה עם פעל בינוני יוֹשֶׁבֶת[7].

---

[1]) Safa b. 20 b *[Br.]*.
[2]) Deut.-Komm. 32, 17; Ps.-Komm. 18, 30; Safa b. 14 a.
[3]) Job-Komm. 2, 14.
[4]) Safa b. 32 a,
[5]) Daniel-Komm. 1, 1.
[6]) Safa b. 42 b.
[7]) Mosn. 19 b.

. . . קָנָנְתִּי: מורכבת מפעל עבר קָנַנְתָּ וכן פעול עבר מְקֻנֶּנֶת[1]).

(30) כתבו את האיש הזה עדידי: הטעם כמו הולך עדידי[2]).

Cap. 23.

(3) ופרו: מנהג העברים בהתחבר ו״ו עם אחד מאותיות השפה שהם: במ״ף הברי הו״ו ינעו אל״ף נוסף בקריאה וינקדו הויו בשורק כמו: ומלאו בתי מצרים (Ex. 10, 6) ובניתין (Ex. 1, 3), וכנה ופרו[3]).

(6) וזה שמו אשר יקראו ה׳ צדקנו: יקראו הסר נו״ן או ה״א כמו ואם יתקפו (Eccl. 4, 12)[4]) ה׳ צדקנו הוא שם המשיח; והגאון אמר, כי השם דבק עם מלת יקראו ושם המשיח הוא צדקנו והנה הוא מטעם[5]) בעל הטעמים, ששם טרחה במלת יקראו[6]).

(10) מרוצתם: [מגורת רצין וכן ארץ גדוד (Ps. 18, 30)][7]).

(31) וינאצו נאם: נאם הוא שב, והאומר נם תחת נאם הוא נם, כי לא יעלם האל״ף[8]).

(33) מה משא ה׳: ידוע, כי יש משא כמו נבואה, והמדברים לנביא מה משא ה׳ לא ידע הנביא סודם, שלא היו אומרים כי אם מענין איש איש על משאו (Num. 4, 49) ואמר היודע נסתרות לנביא שיאמר להם, כי המשא יהיה לאיש דברו . . . אכן תאמרו מה דבר ה׳ ומה ענה ה׳ שאין במלה ספק[9]).

(36) לא תיכרו עוד: בפה, וכן ולא זכר שר המשקים (Gen. 40, 23) לא הוכירו בפה, זכר את ושתי (Esther 2, 1)[10]).

---

1) Mosn. 19b; Zach. 69a; Safa b. 25a: Ps. 88, 17.
2) Lev.-Komm. 20, 20.
3) Ex.-Komm. 1, 3.
4) Eccl. 4, 12.
5) Cod. 52 u. 53 d. Bresl. Sem. Bibl. haben מטעה.
6) Ex.-Komm. 18, 3.
7) Ps.-Komm. 18, 30.
8) Jesaja-Komm. 1, 24.
9) Eccl. 5, 1.
10) Gen.-Komm. 40, 23.

Cap. 25.

(3) אשכים: אל״ף במקום ה״א וכן אתחבר יהושפט (II Ch. 20, 25) יתר האמון (Jer. 52, 15) מצאתי און לי (Hosea 12, 9)[1][2].

(15) היין החמה: ה״א הידיעה זה אחר זה וענינו היין יין החמה[3].

Cap. 27.

(3) ביד מלאכים הבאים ירושלם אל צדקיהו מלך יהודה: בראשית ממלכת יהויקים בן יאשיהו מלך יהודה דבר השם לירמיהו, שיעשה מוסרות וישלחם אל מלכי אדום ומואב ועמון וצור ביד מלאכים הבאים ירושלם אל צדקיהו מלך יהודה, כי אלה המלכים שמעו, שנהרג יאשיהו וחשבו, כי צדקיהו שהמליכו כשהיה בן כ״א שנה הוא ימלוך תחתיו; ואין טענה ממלכת יהואחז, כי עם הארץ המליכהו ולא שמעו דבריו, כי לא מלך רק שלשה חדשים[4].

(8) אתו את נבוכדנאצר: אתו פי׳ את נבוכדנאצר וכן קדמה אל ארץ קדם (Gen. 25, 6) פי׳ אל ארץ קדם[5].

(12) ואל צדקיה מלך יהודה דברתי: הנה ירמיה מספר זה הדבר של המוטות אל צדקיה בעת מלכו אחר גלות יהויכין; ויש תיקון אחר, שהמוטות תקנם ירמיה בראשית ממלכת יהויקים ושלחם בשנה ראשונה למלכות צדקיה, רק אין טעם לתיקון הזה; ומפרש גדול[6] היה בספרד והוא פירש ספרים בדקדוק ופירש ואמר כי צדקיה החת יהויקים וככה אמר ואחרי אבשלום לא נטה (I Kön. 2, 28) כי הוא שלמה, הגבל את ההר (Ex. 19, 23) שהוא העם וככה מלות רבות כמו מאתים ואת כלם ישא רוח, כי איך יתכן בלשון שאדם [ורצונו מלה] ידבר מלה ויכתוב מלה אחרת, והאומר כזה מהמשוגעים הוא נחשב וכבר פירשתי כלם[7] וטוב לו שיאמר לא ידעתי ולא יהפוך דברי אלהים חיים[8].

---

[1]) Zach. 13a.

[2]) Vgl. Gen.-Komm. 41, 43.

[3]) Mos. 22b; Ex.-Komm. 13, 18; Dan.-Komm. 11, 31; Dan.-Komm. ed. Mathews, 11, 31; Esther, ed. Zedner, 6, 1; Kurzer Ex.-Komm. 13, 18.

[4]) Dan.-Komm. 1, 1.

[5]) Gen.-Komm. 25, 6 *[Br.]*

[6]) Gemeint ist Jona ibn Ganach, s. Zach. 72a ff.

[7]) Zach. 72a ff.

[8]) Dan.-Komm. 1, 1.

(20) חרי יהודה: טעמו גדולה ויתכן להיות[1] מגזרת ואדגים חורי שהוא לובן וכן אמר התרגום ונמשלו הסגנים בלובן בעבור שאין בעינים כמוהו והוא באדו, והפך זה בל יתיצב לפני חשבים (Jes. 19,9)[2](Prov. 22, 29)[3].

Cap. 28.

(1) בשנה הרבעית: טעם בשנה הרבעית שמדד יהויקים במלך בבל[4].

(5) חנניה הנביא: [קראו הכתוב בנגד מחשבת מאמינו] והוא היה נביא שקר[5].

Cap. 29.

(10) מלאת: זה היה בעבור שהח״א ואל״ף בסוף המלה, באשר אינו ה״א במפיק, הם שוים במבטא [ו]אין הפרש ביניהם[6].

Cap. 30.

(14) מוסר אבותי: יו״ד אבותי כיו״ד עדיתי [נוסף][7].

(16) שאסיך: האל״ף תחת וי״ו ואינו שורש בלל[8].

(17) אעלה ארכה: [רפואה][9].

(18) הנני שב שבות: שב שם התואר ולא פועל, כי אין בשניים פועל[10]. אמר ר״י הטדקדק, כי כל מלת שב בטקרא, שהיא יוצאת היא מטעם בשובה ונחת (Jes. 30, 15) וזה בעבור שמלת [שב] שהיא מטעם תשובה היא עומדת, וילעג עליו ר׳ מרינוס, כי להשקיט השביה הוא דבר רע והטוב להשיב אותם[11].

---

[1]) Cod. 53 hat וטעמו להיות.
[2]) Gen. 36, 20; 40, 16; Jes.-Komm. 19, 9 *[Br.]*
[3]) Siehe Bacher, IE. als G. 157f.
[4]) Daniel-Komm. 1, 1.
[5]) Ps.-Komm. 135, 5; Ex. 20, 3.
[6]) Safa b. 22b.
[7]) Gen. 15, 1.
[8]) Zach. 1a; Safa b. 19a.
[9]) Jesaja-Komm. 58, 8.
[10]) Zach. 58a.
[11]) Safa b. 26a; Zach. 49a.

Cap. 31.

(14) רחל מבכה על בניה, כי איננו: הטעם אין כל אחד ואחד[1]. רחל מבכה על בניה, כי היא היתה עיקר מחשבתו [של יעקב][2].

(17) כעגל לא למד: הגיל בטו: מלמדי מלחמה (HL. 3, 8) וכמו: מצות אנשים מלמדה (Jes. 29, 13)[3].

(19) וכי אוכרנו: לפעמים תחסר ה"א בלשון וכי יחיד ויחליפהו בנו"ן כמו [פֹּה], וכן ולא ישמדנו (Ex. 21, 29), ופעם יהיו שניהם כמו יצרנהו (Deut. 32, 40)[4].

(21) תתחמקין: יש אומרים כי [היא] כמו הלך בעניין החוק[5].

(25) ושנתי עדבה לי: [נעימה ונוחה][6].

Cap. 32.

(12) הספר המקנה: מלת [הספר] מושכת עצמה ואחרת עמה [הספר ספר המקנה], וכן דרך המדבר ים סוף (Ex. 13, 18) והוא דרך המדבר מדבר ים סוף, וכמוהו האדון הבדית (Josua 3, 14)[7].

. . . לעיני חנמאל הודי: אמר הגאון, כי מלת בן הסרה, כי חנמאל בן דודו (V. 8) וכן תחסר מלת אבי (Gen. 9, 25) והיה ראוי להיותו ארור אבי כנען ויתכן שהיה גדול מידטיה בשנים והיה קודא אותו בשם אביו בעבור כבוד האב וכן אשת אחי האב קראה הכתוב דודתך (Lev. 18, 14) ואבי כנען אינו כן[8].

(21) ובאורע: האל"ף נוסף כמו אל"ף אפרוחים (Deut. 22, 6)[9][10].

---

[1]) Kurzer Ex.-Komm. 17, 12; Lev.-Komm. 25, 31.
[2]) Gen.-Komm. 48, 16.
[3]) HL. 3, 8: Jesaja 29, 13.
[4]) Mosn. 6b.
[5]) HL. 5, 6; 7, 2.
[6]) HL., ed. Mathews, 2, 14.
[7]) Ex.-Komm. 13, 18; Dan.-Komm. 11, 29.
[8]) Gen.-Komm. 9, 26; Lev.-Komm. 18, 14.
[9]) Deut. 22, 6; fragm. Gen.-Komm. 1, 19; Num. 21, 1.
[10]) Zu Num. 21, 1 führt IE. diese Erklärung im Namen v. אי"ש a, womit vielleicht R. Sam. b. Meïr gemeint ist.

Cap. 33.

(26) גם זרע יעקב ודוד עבדי: פירושו איך אמאס מי שהוא מזרע יעקב בעבור שאמרה התורה, שלא יהיה מלך מושל בישראל כי״א יעקב ועוד שיהיה ממשפחה דוד והנה שתים מעלות[1] ואינני כאשר אמר המהבילי[2] כי דודי תחת אהרן וכפרו ראוי להשרף, כי לא יתכן כלל בכפר הולי שידבר אדם בשם אדם בעבור אחר ואף כי בכפרי אלהינו שהם קדש[3][4][5].

Cap. 34.

(9) העברי והעבריה: [מישראל כי] בסוף פירש לבלתי עבוד בם ביהודי אחיהו איש וידוע כי אדוני לא יקרא יהודי והחולקים אמרו, והנה כתוב ורבים מעמי הארץ מתיהדים (Esther 8, 17) ואינם מישראל וזהו עורון כי לפי דעתם אם פי׳ שהיו מתיחסים אל יהודה אי ששבו לתורת יהודה היה ראוי להיותו לבלתי עבוד בם בהתיהד אהיהו[6].

(14) מקץ שבע שנים: אל תתמה על זה, כי לכל דבר יש לו שני קצוות והנה פעם יכוא קץ שהוא תחלה ופעם שהוא בסוף[7].

(18) ויעברו בין בתריו: היא השבועה וכן והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה (Gen. 15, 17)[8].

Cap. 35.

(2) והשקיו אותם יין: [הראם שחפץ אתה להשקתם יין][9].

(7) בָּאֱלֹהִים: לפי דעתי, שלשון יחיד על משקל קדש והוא הנמצא והרבים אֱלֹהִים כמו בְּקָדְשִׁים (Lev. 22, 4) ואֱלֹהִים בחולם בין האלף והה״א לשון יחיד כמו גורל, ואם לא נמצא[10].

---

[1]) Zach. 72a.

[2]) Jona Ibn Ganach in Rikma, ed. Goldberg, 1856 S. 178 ff.

[3]) Zach. 72a: תחת יעקב אהרון בעבור שהוכיר למעלה שתי משפחות
So lautet auch die Erklärung bei J. Ibn Ganach.

[4]) Safa b. 9b.

[5]) RDK. z. St. zitiert diese Erklärung im Namen IE.'s.

[6]) Ex.-Komm. 21, 2 *[Br.]*.

[7]) Ex.-Komm. 21, 2.

[8]) Gen.-Komm. 15, 17 *[Br.]*.

[9]) Gen.-Komm. 22, 1 *[Br.]*.

[10]) Gen.-Komm. 13, 5.

Cap. 37.

(13) אל הכשדים אתה נפל: [גולה] וכן על פניו כל אחיו נפל (Gen. 25, 18)[1].

Cap. 38.

(4) יומה נא: כל נא במקרא כמו עתה וכמה דבר נא באזני העם (Ex. 11,2), שמע נא יהושע (Zacharia 3,8), שלח נא (Ex. 4, 13)[2].

(23) ואת העיר הואת תשרף באש: לדעת בן קדיש התי"ו שלא לנכח כמו באור תשרף, ואין צורך רק התי"ו לנוכח והטעם שתכבב שריפתה וכאלו אתה תשרוף אותה[3].

Cap. 39.

(7) לָבִיא: קמוץ הלמ"ד על הבנין הנוסף כמו לשמיד ולנפל ידך (Num. 5,22), שאותיות המשך יצאו נעדרים[4].

Cap. 42.

(10) אם שוב תשבו: הי"ד חכרה בטקור והוא ור[5].

Cap. 44.

(30) פרעה הפרע מלך מצרים: לפי דעתי, כי אין פרעה שם עצם רק שם תאר והוא מלשון מצרים כמו הורם בצור גם היום יקרא כל מלך גדול על ישמעאל נגיד המאמינים על כן מצאנו פרעה בימי אברהם ובימי יוסף וכן ביטי ירמיהו הלא תראה הכתוב יפרש מה טעם פרעה כי הוא מלך מצרים והעד הפרע שהוא שם העצם וכן פרעה נכה (Jer. 46, 2) כי נכה שם העצם, ואל יקשה עליך דרש כסא שלמה כי לא לקחו מלך מצרים[6].

---

[1]) Gen.-Komm. 25, 18.
[2]) Ex.-Komm. 4, 14 *[Br.]*
[3]) Sefath Jether 276 N. 104.
[4]) Sefath Jether N. 145 *[Br.]*
[5]) Mosn. 20b; Safa b. 28a; Zach. 70a.
[6]) Gen.-Komm. 41, 10 *[Br.]*

Cap. 45.

(3) יסף ה׳ יגון: יוצא וקול גדול ולא יסף (Deut. 5, 15) עומד על דעת מדקדק גדול, כי על דעתי שניהם יוצאים[1].

Cap. 46.

(2) פרעה נכה[2].

(13) הדבר: דבר יאמר על ענין דברים מחוברים [כמו וה] גם יאמר על יש, כמו ולא ימות מכל לבני ישראל דבר (Ex. 9, 4), וכמוהו לא חסרת דבר (Deut. 2, 7)[3].

(16) קומה ונשבה: מלת קומה היא מלעיל ולפעמים היא מלרע, כמו קומה ה׳ (Num. 10, 35)[4].

(20) קרץ [מלשון חתוך][5].

(22) קולה בנחש ילך: מצאנו לקול הליכה, וכן קול ה׳ אלהים מתהלך (Gen. 3, 8)[6].

Cap. 48.

(37) על כל ידים גדדת: גדדת הם קוים לחדיש; דמם הכתוב לגדדת והטעם שיחוט[7].

Cap. 49.

(3) והתשוטטנה: אם יהיה ראש הפעל סמ״ך או ש״ן יתאחד ת״ו התפעל חוץ ממלה זו שלא יתחבר ת״ו עם שני ט״תן והם קרובים במוצא ויבדו על הלשון[8].

(20) ישים: אמר ר׳ משה [הכהן] כי המלה מגורת: תאשם שמרון (Hosea 14, 1) והאל״ף מבולע בדגשות השי״ן ואינו דחוק[9].

---

1) Deut. 5, 19.
2) Siehe zu 44, 30.
3) Ex.-Komm. 9, 4.
4) Mosn. 36a.
5) Job-Komm. 33, 6.
6) Gen.-Komm. 3, 8.
7) Ps.-Komm. 65, 11.
8) Mosn. 21b; Zach. 17a; 67a.
9) Safa b. 23b; Mos. 20b.

(25) עיר תהלת [הקרי]: אמר ר' אדונים, כי הגאון אמר תהלת כמו תהלות וכמוהו: נחלת שפרה עלי (Ps. 15, 6) ור"א דמם ודעתי, כי תהלת סמוך[1] למלה חסרה כמו: ושברת ולא מיין (Jes. 51, 21) רק נחלת אינו כן, כי הלמד בקמץ גדול הפך כל כמוך, ע"כ טעמו כמו נחלתי[2] כפי פירוש ר"מ הכהן[3].

Cap. 50.

(11) כעגלה דשא [בא במסורה]: אמר ר' יהודה המדקדק, כי האל"ף [במלת דשא] במקום ה"א והנה בא אחריו ר' מרינום גם הוא היה מדקדק גדול וילעג על האומרים, שהמלה מגורת תדשא הארץ דשא (Gen. 1, 11) כי אלו היה כן היתה דֶּשֶׁאָה, כמו אני מלאה (Rut. 1, 21) ואני אלעג עליו, כי מה הטעם לעגלה שתדוש ואף כי עם מלת תפושו, רק המלה מגורת דשא והטעם שהיא רויה דֶּשֶׁא ואין עליה עבודה; וזה דקדוק המלה, דע, כי שם התואר לשון יחיד זכר הוא דָּשֵׁא כמו מָלֵא והנה האל"ף נח נעלם וכאשר רצונו להוסיף ביתן נקבה גם הוא נח נעלם התחברו שנים נחים נעלמים ע"כ חסרו האחד ונקבין השני להורות על לשון נקבה וכמוהו מלת יוצֵא ליחיד זכר, והנה אמרו כשנגה שיוצא מלפני השליט (Eccl. 10, 5) אע"פ שראוי להיותו יוצאה[4])[5].

(17) עצמו: [הטעם שישבר עצמותיו][6].

(29) השמיעו אל בבל רבים: [רבים] מפעלי הכפל והבא אחריו יורה עליו [כל דרכי קשת] והוא על משקל דלים[7] [רבים] כמו רבה קשת (Gen. 21, 20) ואם הם שני שרשים כמו שרר שרה גם רבה ורבב מגורת רבה[8].

(36) חרב אל דבדים: הם המתבודדים במחשבה אחת[9].

---

[1]) IE. muß תהלת gelesen haben.

[2]) Zach. 32a; Ex.-Komm. 15, 2.

[3]) Sefath Jether 22a N. 75.

[4]) Zach. 13b u. 14a; fragm. Gen.-Komm. 1, 11.

[5]) In Mosn. 15a war IE. noch derselben Ansicht, wie ר' יהודה und zwar sagt er dort: דשא אל"ף במקום ה"א וכן קראן לי מרא (Rut 1, 20). Zu Rut 1, 20 sagt er: דשא אל"ף במקום ה"א על דעת ר' יהודה.

[6]) Safa b. 32 b; Num. 24, 8.

[7]) Eccl.-Komm. 6, 1.

[8]) Gen.-Komm. 21, 20; 49, 23.

[9]) Safa b, 12a.

Cap. 51.

(3) אֶל ידרך: מלת אל סמוכה [פה] לפועל עתיד ולא אדע לה שנית[1].

. . . יתעל: בפעלים שהלמד נעלם פעם בה״א בלשון עתיד ופעם יחסרו[2]
יתעל מבנין התפעל וכן ויתגל (Gen. 9, 21)[3].

(11) מלאו השלטים: הם האשפות[4].

(25) וגלגלתיך: כמי מתגולל גם גלו[5].

Cap. 52.

(16) האמון: אל״ף במקום ה״א וכן: מצאתי און לי (Hosea 12, 9)[6].

(24) כהן המשנה: במעלה השנית, כי הכהן הגדול היה הראש[7].

---

1) Mosn. 38 b.
2) Mosn. 54 b: Zach. 67 a.
3) Gen.-Komm. 9, 21 *[Br.]*
4) HL., ed. Mathews, 4, 4.
5) Ex.-Komm. 9, 17.
6) Zach. 13 b: Mosn. 15 a; Ex.-Komm. 3, 15.
7) Jesod Mispar, ed. Pinsker, S. 145.

Ein jüdisches Testament aus dem Jahre 1470.

Von **I. Kracauer.**

Testamente von Juden in deutscher Sprache aus dem 15. Jahrhundert dürften wohl zu den größten Seltenheiten gehören. Das hier veröffentlichte befindet sich in den Minor-Währschaftsbüchern, die letztwillige Verfügungen von Christen, Besitzesveränderungen durch Tausch und Kauf, Gültbriefe, Übernahme von Bürgschaften und andere geschäftliche Vereinbarungen enthalten. Die Bezeichnung Minor schreibt sich davon her, daß derartige Urkunden vor drei Ratsherren mit dem kleinen Stadtsiegel beglaubigt wurden, im Gegensatz zu den Major-Währschaftsurkunden, deren Ausfertigung mit dem großen Stadtsiegel vor Schöffen und Rat erfolgte. (s. Jung, das Frankfurter Stadtarchiv und seine Bestände und Geschichte, S. 161.)

Das vorliegende Testament, von dem auch noch der Entwurf erhalten ist, hat die Frankfurter Jüdin Ryke am 9. November 1470 zu gunsten ihres Enkels Isaak, der offenbar völlig verwaist war, aufgesetzt. Über Ryke erfahren wir aus den Rechenbüchern, daß sie seit 1461 verwitwet war. Nach dem Tode ihres Mannes Saul (Sąuwel) zahlte sie 60 Gulden, später aber 85 Gulden an Stättigkeit und Hauszins. Sie gehörte mithin zu den wohlhabendsten Gemeindemitgliedern. Dafür spricht auch, daß sie nach den Gerichtsbüchern hohe Summen auslieh, einmal 600 Gulden, wofür ihr der Schuldner 18 Wagen Weizen verpfändete. Auch im Testament erwähnt sie unter ihrer Habe Gold, Silber, Silberwerk und Kleinodien; leider vermissen wir ein ausführliches Inventar ihres Besitzes, wie wir es in Testamenten aus späterer Zeit haben. Da sie auch Bücher hinterläßt, dürfen wir bei ihr eine gewisse Bildung annehmen. Offenbar war sie bei der

christlichen Bevölkerung sehr angesehen, sonst hätte sie nicht die Bevorzugung genossen, daß ihr Testament als einzig jüdisches mitten unter christlichen steht.

Daß sie eine kluge, vorsorgliche Frau und liebevolle Großmutter war, zeigt sich in den einzelnen Bestimmungen des Testaments. Schon die Wahl des ersten Vormundes spricht dafür. Dieser war eine sehr bekannte und angesehene Persönlichkeit, die uns öfters in den Urkunden von 1460—1477 begegnet. Ursprünglich Rabbiner (Hochmeister) in Mainz, war er nach der Erstürmung dieser Stadt durch Adolf von Nassau 1462 nach Frankfurt gewandert. Nach den Rechenbüchern zahlte er nur die geringe Bede von 20 Gulden. Da er keine Geldgeschäfte treiben durfte, befand er sich offenbar in bedrängten Verhältnissen, so daß seine Freunde für ihn die Bede aufbringen mußten[1]). Zum zweiten Vormund bestimmte Ryke Fremot (Fromet), Isaaks andere Großmutter (die Schwiegermutter ihres Sohnes, wie es in dem Entwurf genauer heißt.) Beide sollten noch einen dritten Vormund, wo möglich aus Frankfurt oder Worms, hinzunehmen.

Das Kind sollte nicht unter fremden Leuten aufwachsen, sondern im Heim der Vormünder und auch nur dort Unterricht empfangen, nicht nur den gewöhnlichen Elementarunterricht, sondern auch Unterweisung im Talmud. (»Lernen.«) Auch insofern hatten die Vormünder Elternstelle am Verwaisten zu vertreten, als sie ihm später eine Frau wählen sollten.

Für ihre Mühewaltung erhielten Simon von Mainz und seine Frau freie Kost, dazu noch jährlich 10 Gulden; vielleicht beabsichtigte Ryke damit, den bedürftigen Gelehrten vor Not zu schützen. Ebenso ward Fremot, die wahrscheinlich auch keine vermögende Frau war, reichlich bedacht. Sie erhielt außer freier Kost und Kleidung 50 Gulden jährlich, eine für die damalige Zeit sehr bedeutende Summe.

---

[1]) Selbstverständlich kennt ihn auch die hebräisch geschriebene zeitgenössische Literatur. Hier genügt der Hinweis auf Jacob Freimanns Einleitung zu seiner Ausgabe des Leket Joscher (Berlin 1903) S. LI, Nr. 132, wos. Z. 7 zu lesen ist: 56 ’ב.

Als fromme Jüdin gedenkt Ryke auch des alttestamentarischen Gebotes, den Zehnten vom Besitz den Armen zu hinterlassen. Auffallend erscheint aber hierbei die Bestimmung, daß der Zehnte zur Beherbergung und Beköstigung aller Fremden, auch der Reichen, verwendet werden sollte.

Wenn sie auch den drei Vormündern unbeschränkte Vollmacht über die Verwaltung des Erbes erteilte, so hatten diese doch alljährlich immer am gleichen Datum eine Vermögensbilanz aufzustellen und sie einem Verwandten des Mündels, dem Isaak von Gehingen (Giengen in Württemberg, im Jagstkreis) zu übergeben. Ryke gedenkt auch des Falles, daß ihr Enkel Isaak vor ihr sterben könnte; alsdann soll der erwähnte Isaak zu Gehingen Hab und Gut erben. Wenn etwa das Testament von diesem oder anderen Verwandten angefochten würde, so erhielten die Vormünder das Recht, die daraus erwachsenden Prozeßkosten aus dem Erbgut zu bestreiten.

1773 ist Ryke gestorben. Von dem Vorbehalt, in ihrem Testament eine Änderung zu treffen, hat sie keinen Gebrauch gemacht.

Was sie besorgt hatte, ist in der Tat eingetroffen, ein Erbschaftsstreit. Sie hatte nämlich mit einigen Verwandten uns unbekannte schriftliche Vereinbarungen getroffen, auf die gestützt eine gewisse Pewrlin (Bäuerlin) aus Kadolzburg in Mittelfranken nach Rykes Tode den Vormund Simon um Herausgabe ihres Erbteils beim Frankfurter Rat verklagte. Kein Geringerer als der Kurfürst Albrecht von Brandenburg, zugleich Herr der fränkischen Besitzungen Ansbach und Bayreuth, schrieb in ihrer Sache nach Frankfurt, daß der Rat einstweilen, bis zum endgültigen Austrag des Streites das Erbe mit Beschlag belegen sollte. Der Hochmeister Simon sah der Entscheidung des Frankfurter Schöffengerichtes ruhig entgegen, da er von der Hinfälligkeit der Ansprüche Pewrlins überzeugt war. Über den Ausgang des Streites findet sich nichts im Frankfurter Archiv[1]).

Nur vier Jahre lang nach Rykes Tod hat Simon seines Amtes als Vormund gewaltet, 1477 ist er gestorben.

[1]) S. sein Schreiben im Frankfurter Archiv Untergen. E. 56, E. 21.

Testament der Jüdin Rycke vom 9. November 1470[1].

Ingrossata et perlecta (am Rand links)

Ich Rycke judynne gesessen zu Frankenfurt irkennen mich uffenlichen mit diesem br|ieff, also als ich itzunt swaches lijbes und doch guder vernomfft bin, so han ich bedechteclich besonnen und fur augen gehalten das abescheiden von dieser wernde, und nach dem ich eynen unertzogen diechtern[2]) in leben han, genant Isaack, das nit so verstendig und redelich ist, das isz das sine, das ich ime nach myme abgegange lassen wurde, zum nutzten (!) und besten furgeschicken und sich zu redelichkeit versehen konde noch mochte, darumb angesehen alle soliche gestalt und gelegenheit, so ist daruff my|n begirde und han ich mit wole vorbedachtem, beradem mude recht und redelich geordent und gesast und tun das in crafft diez br|ieffs, welche zijt isz sich fugen und begeben, das ich von dodes wegen abegeen wurde, das dan Symon von Mentze jude und Fromet[3]), auch des eg enanten Isaack anfrau, des eg. Isaack, myns dichtern[4]), mompar und truwenhender sin sollen, sich aller und iglicher miner gelassenen habe und gutere, golt, silber, silberwerck, bucher, cleynot, gelt, phande, scholt, huszradt, inwendig und uszwendig Franckenfurt semptlich und besunder, nichtis uszgenommen, underwynden, die zu ine und zu iren handen und in iren gewalt nemen, die im besten ime furschicken, domyde zu myns egen. (egnanten) dichtern[4]) besten brechen und bussen, tun und lassen und auch forter myns dichtern[2]) bestis damyde pruffen, tun

---

[1]) Auf fol. 116 des Minor-Währschaftsbuches 1470 finden wir den Entwurf des Testamentes mit der Überschrift: Item diszs hernach geschribin Ist Rycken judynne meynunge und lester wille, sie stete und feste gehalten wijl ham (!) Die einzelnen Bestimmungen entsprechen völlig den im eigentlichen Testament angegebenen. Fromet heißt im Entwurf ires (sc. Rykes) sones swiger.

[2]) son ausgestrichen.

[3]) Darauf folgen (ausgestr.) myns dichtern an frauwe des

[4]) steht für das ausgestr. sons.

und furwenden sullen, als sie dan zu iglicher zijt nach gestalt und gelegenheit duncket redelich, notzbar und gut sin, husunge uff zu halten, bete und stuwere zu geben nach irer beiden und des dritten, den sie kiesen werden in massen nach geschrieben steet, gut duncken, damit isz demselben Isaack, myme dichtern[1]), zu gute und notze kommen moge. Die obg|enanten truwenhendere sollen auch den selben Isaack, mynen dichtern[1]), bij ine in irem huse und in keynem andern huse zu schule halten und lernen lassen, und so er zu sinen iaren und manber dagen kommet und alt gnung wirdet, yne mit eym wijbe versehen und verandern. Die obgenanten truwenhender sollen auch noch eynen andern und dritten truwenhender, der zu Franckenf|urt oder zu Wormisz gesessen sij, zu ine kiesen nach inhalt Isaack, Lasarus son zu Gehingen, versiegeltem brieff, der da inhelt, das der truwenhender drij sin sollen. Mochten sie aber keinen truwenhender zu Fr|anckenfurt oder Wormis bekommen, der sich mit ine myns obg|enanten dichters und gude myde annnemen und undertziehen wulde, oder yne nit behegelich were, so sollen sie macht han, eynen andern nach irem wolegefallen, wo sie den gehaben und bekommen mogen, er sij gesippet oder ungesippet, kiesen. Dieselben truwenhender sollen auch in den gud|en, die Isaack, myne diechter, vor gehabt hat, ee ime myne gude angefallen und worden sin, truwenhender sin. Und weres sache, das der obg. (obgenante) truwenhender eyner oder mee von dod|es wegen abeginge[2]), so sullen die andern in leben [einen] andern truwenhender an des abgeg|angen stat kiesen, der sie bedunckt dem obg. myme dichtern nutzelich und gut sin. Oder aber ir eyner nit lenger truwenhender bliben wulte, so sulten sie alle drij an des stat, der also nit bliben wulte, eynen dritten kiesen, der sie, als vorges|chriben steet, bedunck|et gut sij. Die obg. truwenhender sollen von dem furstande[3]), den ich genommen han, und von dem fur-

[1]) steht für das ausgestr. sons.

[2]) Darauf folgt (ausgestr.) oder ir eyner nit truwenhender sin wulle. Die folgenden Sätze zumteil mit anderer Tinte stark verbessert.

[3]) Mit andrer Tinte darüber geschrieben für das ausgestr. gesuche.

stande, den sie nemen werden, nach irem gut duncken und[1]) willen zehenden geben[2]) fremden luden armen oder rijchen, essen und drincken geben und herbergen, wo sie beduncket, da isze wole angelacht sij. Und uff das Simon von Mentze, sin wijb, und Fremot, eg enant[3]) in Isaack myns diechtern sachen deste fursichtiger und williger gesin mogen, so sollen Simon und sin wijb., die zijt sie myns diechtern gude under handen han und das handeln, die coste und dar zu 10 g. (Gulden) zu lone han. So sal Fremot die zijt auch die coste, darzu ir degelich cleider und darzu 50 g. zu lone haben und sal[4]) sich auch mit Fremut, myns diechtern anfrauwe, mit nichte von Isaak, myme diechtern, oder syme gude scheiden, die wijle er ir bedorffende und begerende ist. Die obg enanten truwenhender sollen auch alle iare uff eynen nemlichen dag zusamen komen, myns diechtern narunge uberslahen[5]) und rechenen und darusz eyn summelich[6]) und steende somme machin und dieselbe somme, und was des furstande ist Isaack von Gehingen oder sinen erben uffenbaren und davon bescheit tun, was gewonnen und furgestanden sij, und wie die sachen steen.

Ginge auch Isaack, myne dichtern, unverandert[7]) und ane lijbes erben abe, so sullen alle und igliche myns diechtern gude dan werden und gefallen uff Isaack von Gehingen vorg enant oder sine erben ane indrag allermenlichs inhalt eyns[8]) rachtungsbr ieffs, der von meister Vifus, Simons bruder, und meister Moysche Lichtenfelsch gemacht ist. Und weres sache, das den obg. truwenhendern von solichen obgemelten sachen und dieser myner begierde wegen eynche forde ung oder krot von Isaack

[1]) Das folgende nach irem ausgestr.

[2]) Darauf folgt (ausgestr.) wo sie beduncket, da isz wole angelacht sij.

[3]) Mit anderer Tinte über dem ausgestr. sin

[4]) für das ausgestr. sollen.

[5]) So ist wohl zu lesen für das unverständliche uszerslahen

[6]) für das ausgestr. somme.

[7]) unverheiratet.

[8]) Das folg. versiegelt ausgestr.

von Gehingen, andern juden oder cristen, geistlich oder werntlich entstunde, also das sie in vorgerurter masse zu gerichte geen und costen daruff wenden musten, so ist myn ernstliche meynunge, das die obg'enanten truwenhender dan in des eg'enanten myns diechtern gude grijffen sollen und mogen und sich mit rechte uffhalden weren und davon gentzelichen entheben, des sie des sunder schaden sin ane alle geverde. Nota beheldet macht, doch etc[1]).

Testes her Heileman Schildk'necht, her Sijfr'ied Folcker, seheffen zu Fr'anckfurt, her Ulr'ich Nuhus. Actum sexta post Leonhardi anno XIIII^{C}LXX[2]).

---

[1]) Doch behält sie sich Änderungen vor (»zu meren zu mynnern oder zu male abetzuthün nach irem willen,« wie es im Testamentsentwurf fol. 116^{b} heißt.)

[2]) Stark verbesserter Originalentwurf, Minor-Währschaften Tom XIII, fol. 117—118.

Die Darstellung der Juden im deutschen Roman des zwanzigsten Jahrhunderts.

Von **Joseph Bass.**

(Fortsetzung)

Die Darstellung der Juden bei Emil Ertl.

Freiheit, die ich meine. Roman aus der Sturmzeit von Emil Ertl. Lpz. L. Staackmann. 1909. 582 S.

Es ist gleichfalls ein Wiener Roman und zwar der eines ernsthaften Mannes, der uns etwas zu sagen hat. Ich führe ihn an, obgleich eigentlich nur zwei Juden, und das in Nebenrollen vorkommen. Aber da der wichtigere von ihnen in durchaus unparteiischer Weise vorgeführt und der andere benutzt wird, um die Stellung des Verfassers zur Haltung der Juden im Jahre 1848 und zur Emanzipation auszusprechen, so ziehe ich ihn in den Kreis meiner Betrachtungen, soweit es mein Zweck erfordert.

In den wohlhabenden Fabrikantenfamilien, den Hauptträgern der Handlung, verkehrt — man denke in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts — Mosch-Eskeles »ein feiner, vornehmer Jude, Großhändler, aber mit einem kommerziellen Gewissen, so zart empfindlich wie eine Magnetnadel, ein Freund Petz Leodolters und des alten Herrn Beywald. . . . Kahlköpfig, mit schwarzen Bartkoteletten und einem überaus feingeschnittenen orientalischen Profil verläugnete er nicht das Gepräge jener erlesenen Judenrasse, von der er mütterlicherseits abstammte und die von Spanien her, ebenso wie nach England und den Niederlanden, ihre Ausläufer auch nach Österreich entsendet hatte.« Mosch-Eskeles ist auch Blumenliebhaber — und -züchter, mit seiner zart und schonend mitempfindenden Art ein Freund der Jugend, und in den Familien gilt er als eine Art Onkel. Er

hatte Betti, der ältesten Tochter des Hauses Leodolter, Neigung entgegengebracht, die vielleicht nicht ganz unerwidert geblieben war, doch nie gewagt, ein entscheidendes Wort zu sprechen, um ihr zu ersparen, sich durch die Schwierigkeiten zu beunruhigen, die seine Religion und Rasse (auch hier das falsche Wort) einer Verbindung entgegensetzen mußten. So blieb er bloß der Freund, entschlossen als Hagestolz zu sterben. Das ist vom Verfasser fein und vornehm, weil gar keine Bemerkung angefügt wird; sind doch seine Ansichten durch die Schilderung klar genug gemacht. »Bildung macht frei«, erklärt Mosch-Eskeles seinem Freunde Leodolter, der sich oft mit ihm über Fragen der Erziehung unterhält, und so dürfen dessen Söhne studieren. Einer von diesen, nun bereits an der Hochschule, sagt in einem Gespräche zu dem in allen Farben schillernden Journalisten Mießrigl: »Im Proletariate gährt es, von unten herauf muß die Erlösung kommen«. »Von den Juden wird sie kommen«, entgegnet Mießrigl, »das ist schon einmal das Volk der Erlöser. Nicht von Mosch-Eskeles und seinesgleichen, aber vom Proletariat der Intelligenz; dort stecken die Maulwürfe, die die Wühlarbeit leisten. Da ist ein gewisser Leb Pinkas, ein Mauschel, wie er im Buche steht. Sein Großvater . . . war ein jüdischer Hausierer, den die Leute auf dem Schottenfelde mit den Füßen traten. Der Enkel hat sich den Studien zugewandt. Was willst du? Die Staatsämter sind ihm durch das Gesetz und viele andere Berufe durch Herkommen verschlossen. So fristet er als kleiner Advokaturschreiber ein elendes, von Haß und Rachsucht erfülltes Dasein . . . Was haben diese Existenzen von einer gründlichen Umwälzung zu fürchten? Nichts! Was haben sie davon zu hoffen? Alles!«

Dieser Leb Pinkas, ein junger Mann von scharf ausgeprägtem jüdischem Typus mit Anzeichen von Kummer und verhaltener Leidenschaft in den unsteten Augen fordert in einer Studentenversammlung, während die andern in politischen Utopien schwärmen, — Glaubensfreiheit. Arbeiter kommen hinzu, Leb Pinkas trifft Bekannte unter ihnen. Er redet von der Schmach, die man

dem Judentum antue und erzählt, der berühmte Tonkünstler Meyerbeer habe abgelehnt, nach Wien zu kommen, weil er sich beim Judenamte hätte melden und für einen mehr als dreitägigen Aufenthalt einen Leibzoll entrichten müssen. »In ganz Tirol darf überhaupt kei Jud bleibe«, sagt Ladurner, ein Tiroler Student, der eben auch für eine Art Republik mit den Habsburgern an der Spitze eingetreten war. »Eine Schmach«, ruft Pinkas. »Es ischt uns noch nia niachts abgegangen deswegen«, behauptet der Tiroler. »Das ist dunkelstes Mittelalter, eine Schande für Österreich«! eifert Pinkas. »Gehören wir nicht zur europäischen Völkerfamilie? Aber es kennzeichnet den Geist des Systems, daß es die Intelligenz des Judentums fürchtet.« Der 13. März, der Tag des Ausbruches der Wiener Revolution, ist herangekommen. Pinkas nimmt an der Erstürmung des Zeughauses tätigen Anteil. Aber die Teilnahme der Juden ist Manchem nicht recht, so Mießrigl, der sich der Bewegung angeschlossen hat, ohne mit dem Herzen dabei zu sein. Er meint, der Titel des Kaisers müsse nun lauten: Wir Ferdinand I., von Dr. Fischhofs[1]) und Leb Pinkas Gnaden. Auch dürfe der Titel: König von Jerusalem nicht mehr hinten nachhumpeln, sondern müsse ganz vorn stehen. So begleitet er auch das Leichenbegängnis der Märzgefallenen, unter denen sich zwei Juden befinden, mit seinen hämischen Glossen. Da er als Naderer, d. h. Spitzel gilt, sind es gewiß nicht des Dichters Ansichten, die er ausdrückt. Das tut vielmehr der bekannte katholische Pater Füster, der dem zögernden Rabbiner zuruft: »Verehrter Herr Kollege! Wir sind hier Alle in demselben Amte, um denen, die für die Freiheit gefallen sind, die letzte Ehre zu erweisen. Wollen Sie mir die Freude machen, sich uns anzuschließen? Warum sollten Altes und Neues Testament sich nicht unter der Fahne der Freiheit zusammenfinden?« Und man erlebt das noch nicht gesehene Schauspiel, daß ein katholischer Priester und ein Rabbiner nebeneinander hinter den Särgen herschreiten. Mießrigl aber sagt: »Es ist merkwürdig, daß die Menschen die großen

[1]) Der später so bekannte Politiker.

Männer immer erst erkennen, wenn diese tot sind. Der Strumpfwirker und der Spenglergehilfe, das alttestamentarische Jüngelchen und der Bäckerlehrling, die wir zu Grabe geleiten — wer hätte geahnt, daß sie Helden waren? Hätten wir bei ihren Lebzeiten geahnt, was wir an ihnen besaßen, so hätten wir den Strumpfwirker zum Minister und den Bocher wenigstens zum Oberrabbiner ernannt.« »Spotten Sie nicht so einfältig«, tadelt ihn streng ein Student. »Wir wissen ganz gut, daß die Ehre, die wir den Toten erweisen, nicht ihrem persönlichen Wert gilt.« »Dann sollte man aber auch den jungen Spitzer nicht in Wort und Bild als Heldenjüngling feiern«, murrt Mießrigl. »Das tun«, erwidert der Andere, »seine Glaubensgenossen, die sich enttäuscht fühlen, daß von der Gleichberechtigung der Konfessionen noch immer nichts verlautet. Wollten Sie es den vielen, intelligenten Juden, die sich in den letzten Tagen um die gute Sache verdient gemacht haben, verargen, daß sie auch an die Emanzipation der Juden denken, wenn sie von Freiheit sprechen?«

»Die ganze Revolution mauschelt«, sagt Mießrigl.

»Sei nicht engherzig«, mahnt nun sein Freund Fred Leodolter, dh. in diesem Falle der Dichter. »In einem Staat, der zeitgemäße Reformen anstrebt, wäre es doch auch ein Widersinn, Bestimmungen aufrecht zu erhalten, die den Juden auf Schritt und Tritt Prügel zwischen die Füße werfen. Ich gesteh' es offen, das beschämt mich immer, wenn ich daran denke. Es sieht rein aus, als trauten wir uns die Tüchtigkeit nicht zu, auf gleich und gleich neben ihnen zu bestehen und müßten deshalb zu Gewaltmitteln unsere Zuflucht nehmen. Das ewige Niederhalten stärkt auch nur den Groll und entwickelt schlimme Eigenschaften. Den Metternich sind wir los, sollen wir jetzt zu kleinen Metternichen gegenüber den Juden werden? Das wäre die rechte Freiheit nicht und eine Todsünde an ihrem Geist!« »Sie haben recht«, sagt der Student. An dem offenen Grabe, das den Gefallenen zur gemeinsamen Ruhestätte dienen sollte, ergreift zuerst der Rabbiner das Wort.

Kehren wir zu Mosch-Eskeles zurück. Er hat die kleine Holzarbeit eines alten Arbeiters der Leodolterischen Fabrik »Die Leiden Christi« erstanden.« »Sie wird in Ehren gehalten«, erklärt er, »er soll nicht glauben, daß ich sein Werk nicht schätze, weil ich Jude bin. Ich habe Ehrfurcht vor Allen, die leiden und gelitten haben.« An der Bewegung nimmt er auf Seite des guten Bürgertums teil, er ist Vertreter eines besonnenen Fortschrittes. Nach Niederwerfung der Revolution errichtet er mit der Familie Leodolter ein Stiftungshaus für unheilbar Kranke, wozu hauptsächlich er, nebst einigen wohlhabenden Freunden (also wohl Juden) das Geld hergibt. Seine Hingabe für die Familie geht so weit, daß er die Stiftung nach jenem kleinen Kunstwerke nennt, denn er glaubt damit die geheimsten Gedanken seiner Freundin Betti zu erraten.

Die Stellung Ertls ergibt sich aus dem Ganzen klar. Daß einige Ungenauigkeiten oder Fehler mit unterlaufen, wie etwa daß Mosch-Eskeles in der Erregung unwillkürlich in den Jargon zurückfällt, von dem er sich gewöhnlich frei zu halten weiß, da die Spaniolen überhaupt nicht jüdeln, oder daß die Juden ihr Jahr mit dem November beginnen, tut dem keinen Eintrag.

Die Darstellung der Juden bei Otto Julius Bierbaum.

Prinz Kuckuck, Leben, Taten, Meinungen und Höllenfahrt eines Wollüstlings. In einem Zeitroman von Otto Julius Bierbaum. München und Leipz., 1909. Georg Müller. 11. Aufl. 3 Bde. 529, 436, 576 SS.

Es ist, wie gesagt, nicht meine Aufgabe, literarisch-ästhetische Würdigungen zu geben. Ich werde es daher auch nicht bei diesem umfangreichen, unendlich geistreichen, unendlich abscheulichen Buche tun, sondern, da der Verfasser über alle Zeitfragen sich gründlich ausläßt, hier nur seine Äußerungen, d. h. wohl Meinungen über Judentum und Juden wiederzugeben versuchen. Der Held ist der Sohn einer jungen, reichen, jüdisch-amerikanischen,

von Sentimentalität und Allerweltsmoral freien Witwe Sarah Ascher und — ja, das ist eben fraglich, — eines russischen Fürsten oder eines berühmten Virtuosen, dessen wirklicher Name leicht erraten wird. Es läßt sich eben deshalb nicht sagen, oder man kann es annehmen, wie man will, ob sein Charakter mehr dem jüdischen oder dem tatarischen oder dem künstlerischen Tropfen oder allen zusammen in seinem Blute angehöre. Die Mischung ist eben eine überaus gründliche: denn Sarah ist selbst die Tochter eines spanischen Juden und einer Kreolin, aber auch der Vater dieser kreolischen Tänzerin, welcher Bierbaum seltsamer Weise indianisches Blut zuschreibt, war ebenso seltsamer Weise abermals unzweifelhaft ein Jude. Sarah ist stolz auf die Zugehörigkeit zum jüdischen Stamme, fühlt sich als Aristokratin, eben weil sie Jüdin ist und noch dazu spanische Jüdin. Ihre lebhafte Sinnlichkeit ist gedämpft durch eine wohlgegründete ästhetische Bildung. Ihr Russe hält die Juden für die einzigen entarteten Orientalen mit dem denkbar schlechtesten Einfluß auf die menschliche Kultur; die Jüdinnen liebt er. Der andere mutmaßliche Vater ist ein Musikant, ein Stück Poet, nebenbei ein deutscher Querkopf und als solcher ein hitziger Judenfresser, die er zur Erholung verspeist, nicht zwar Mendelssohn, als zu musikalisch, wohl aber Meyerbeer. Sarah ist sehr glücklich mit ihren beiden verliebten Antisemiten, deren Rassenhaß sie auf so angenehme Weise ad absurdum führt; es sind zwei Rassen, die ihr huldigen. Der Russe nennt Heine das »Genie der jüdischen Entartung.« Dieser Auswurf des Orients, dieser Teufel in Judengestalt, sei von der Vorsehung dazu bestimmt gewesen, das ganze Talent seiner Rasse zu keinem anderen Zwecke zu verkörpern als zu dem: die Deutschen zu demoralisieren. Heine ist ein Judengrieche[1]), und das deutsche Volk »schließlich von Heine mit allen Gährungsstoffen aus dem Sumpfe jüdischer Entartung durchsetzt worden.« Der Knabe wird anfangs bei bairischen Bauern katholisch erzogen; er wird früh Prinz

[1]) Auch W. Raabe, Akten des Vogelsangs, S. 182 nennt H. merkwürdiger Weise »den semitischen Hellenen.«

Kuckuck genannt. Die Mutter und die Väter kümmern sich weiter nicht um ihn, erst später greift Sarah verhängnisvoll in sein Leben ein. Nachher von einem Hamburger Millionär als Sohn angenommen und der Erbe seines ungeheuren Reichtums, wird er natürlich protestantisch und vom Adoptivvater ganz in Nietzscheschen Anschauungen zum Herrenmenschen herangezogen und damit in religiöser Beziehung eine ebenso gründliche Mischung wie in körperlicher erreicht. Eine Nebenperson ist ein Maler jüdischer Herkunft, ein prachtvoller, semitischer Rassekopf mit Augen voller Geist und Schärfe, der die bildnerische Vorstellung und den Geist eines modernen deutschen Juden besitzt, stolz auf seine Rasse und doch ganz Berliner. Auch das ist charakteristisch für die Ansicht Bierbaums. »Das Christentum«, sagt dieser jüdische Berliner, »hat sich an die armen Teufel jewendet. Es war die frohe Botschaft für's jemeene Volk. Zuerst unter den Juden. Was aber n' armer Jude alles zu jlauben imstande ist, det ist unjlaublich. Und wenn n' armer Jude was jlaubt, denn jlaubt er es so, daß er dafür mit Jelassenheit die Welt an allen vier Ecken mit Petroleum überjießt und anzündet. Arme Juden sind die jefährlichsten und jeschicktesten Agitatoren für unjlaubliche Sachen ... Jut, die frohe Botschaft lief auf Apostelbeinen über die Welt ... Damals wars den Leuten zu helle jeworden; sie wollten was dunkles haben ... Ejyptische Jottheiten waren so schon Mode ... warum nich auch mal jüdische? ... Die jüdische Suppe schmeckte und war das Hauptnahrungsmittel des Volkes jeworden ... und nach und nach kams so, daß die Herrschenden selber den neuen Jlauben mitmachen mußten.« Das ist nun eine sehr nüchterne Anschauung über die Entstehung des Christentums als Volks- und Staatsreligion.

Henry, wie der Held jetzt heißt, geht an die Universität Jena und möchte hier Korpsstudent werden. Das gibt Gelegenheit, des Verfassers Stellung über das Korpswesen und die Burschenschaften und ihr Verhältnis zu den Juden auszusprechen. Ein Bursche nämlich meint zu einem zweiten: »Seine Adlernos' ist mir verdächtig. Du mußt ihn nach dem Taufschein fragen.

Die Nachkommen des alten, braven Sem sind zwar sehr schätzenswerte und brauchbare Staatsbürger, aber ins Korps passen sie, wie der Mops zur Falkenjagd. Das Fechten kann man den Enkeln der Makkabäer am Ende angewöhnen, das Saufen nie. Ich weiß, wir haben selber ein paar jüdische, alte Herren, und es besteht kein Anlaß, sich ihrer zu schämen, aber ich kann mir nicht helfen: es kommt mir immer vor, als moquierten sie sich im Grunde über uns. Der S. C. sollte sich niemals prinzipiell gegen die Aufnahme von Juden festlegen; das widerspricht seinen Grundsätzen; aber der Teufel soll mich holen, wenn ich jemals dafür stimme, daß ein Mosaiker bei uns renonziert.« »Es bleibt«, entgegnete der Andere auf diese prinzipienfeste Darlegung, »eine direkt komment-widrige Voreingenommenheit. — Wenn in den Burschenschaften, wo die Juden zum Teil überhand genommen haben, im Anschluß an recht wenig erfreuliche Zeitströmungen (es sind die achtziger Jahre) eine antisemitische Richtung aufkommt, so läßt sich das am Ende begreifen, weil ihnen gewisse »teutsche« Simpelhaftigkeiten anhaften und weil sie überhaupt die Schwäche haben, sich durch Aktuelles beeinflussen zu lassen, aber ein Korpsstudent muß auch über einen jüdischen Kommilitonen unbedingt und rein objektiv urteilen. Für uns gibt es weder eine konfessionelle, noch eine Rassenfrage, mag die Tagespolitik derlei Blasen aufwerfen oder nicht... So wenig der echte, deutsche Adel verjudet werden kann, so wenig kann es der S. C., wenn er nur den jüdischen wie allen anderen Studenten gegenüber auf strenge Auswahl hält . . . Der S. C. muß notwendig exklusiv in der Gesinnung sein, aber jedem offen stehen, der diese Gesinnung an den Tag legt und überdies diesen Gesinnungen ähnlich sieht.« »Ich besitze,« entgegnete der erste, »nicht deine schöne Zuversicht, daß der S. C. gegen Verjudung gefeit ist. Er ist es so wenig, wie alles übrige Deutsche. Wir sind in demselben Maße schwach, wie die Juden stark sind. Ich habe, gottverdammich, Respekt vor dieser in der Tat auserwählten Nation, die uns mit einer gefähr-

lichen Liebe liebt. Es ist die Liebe des Efeus zur Eiche.« Ein dritter Bursch ist der Ansicht, seines Wissens hätten alle Juden ausnahmslos Plattfüße, abstehende Ohren, plierige Augen und sprechen polnisch-galizischen Dialekt. »Es ist«, sagt er später zu Henry, der das Gefühl unsäglichen Hochmuts gegenüber dem Begriffe Jude hat, (eine sehr treffende Ironie!) »ja doch das modernste Gesellschaftsspiel, jeden bei jeder Gelegenheit nach seinem Taufschein zu fragen. Ich bin überzeugt, als sich Prinz Wilhelm bei Borussia-Bonn vorstellte, war die erste Frage an ihn: Königliche Hoheit sind doch hoffentlich kein Jude?«

Felix Hauart, wie Henry nun heißt, wird Einjähriger in einer kleinen Residenz. Wie bereits die Ansicht über das Christentum, über Korpswesen und Burschenschaft, so werden bei diesem Anlasse die Ansichten über die Haltung der Offiziere gegenüber den Juden dargelegt, und sie sind ebenso unbefangen. Mit Felix dient Kurt von Herzfeld (Kurt genannt, weil dieser Name in alten Ritterromanen häufiger ist, als jeder andere), der Sohn Martins von Herzfeld (den Namen hatte der Vater bei der Taufe zu Ehren Luthers angenommen); aber der hätte als Sohn eines getauften Juden reiten können, wie der alte Zieten, und ein militärisches Genie sein können, wie Napoleon, er wäre doch nicht avanciert. Gerade nicht. Erst recht nicht. Denn es galt zu zeigen, daß »diesen Leuten« wenigstens eins nicht offen stehe: ein altadeliges Offizierkorps. (Vgl. 58. Jahrg., S. 225 f.) Herzfeld wurde nicht nur körperlich, sondern auch seelisch kujoniert, obwohl er keineswegs schlecht ritt und auch in allem Übrigen des Dienstes durchaus seinen Mann stellte. Das ertrug Herr von Herzfeld mit Gelassenheit. Obwohl körperlich keiner von den kräftigsten, ließ er sich nie merken, daß er nur mit grimmiger zähnezusammenbeißender Energie imstande war, alles das auszuführen, was von ihm extra gefordert wurde. Er riß sich bis zum Äußersten zusammen und gönnte seinen Peinigern nicht den Triumph, ihn schwach zu sehn. Fast unerträglich aber waren die psychischen Demütigungen, die er auszustehen hatte. Und der Vater tadelt

ihn, statt ihn zu trösten. Kurt interessiert sich bei seinen literargeschichtlichen Studien für die Romantiker, — »aber daß ich mich beleidigen lassen muß, weil ich von Juden stamme und einen Vater habe, der so geschmacklos war, sich adeln zu lassen — das ist zu viel. Das ist empörend, schändlich, gemein . . . diese Leute, die so unedel sind, daß sie einen Wehrlosen zu beleidigen vermögen, was eine Art Feigheit ist, wenn man es näher betrachtet, stammen von meinen herrlichen Rittern ab. Ich finde, daß ich mich tapferer und vornehmer betrage, als meine Beleidiger.« Er sucht sich Felix anzuschließen, obwohl der ihm sagt, daß er — »ich kann nun mal nicht anders; es steckt im Blute« — eigentlich Antisemit sei. Aber natürlich, das schließe nicht aus anzuerkennen, daß es auch verständige und sympathische Juden gebe. »Ach«, meint Kurt, »dann darf man aber auch nicht Antisemit schlechtweg sein und höchstens sagen: Ich bin nicht Philosemit.« »Nein, erklärt Felix, »Antisemitismus ist Instinktsache, Sprache des Blutes. (Welche Ironie Bierbaums, da ja Felix — Judenstämmling ist.) Zwischen den Ariern und Semiten ist Feindschaft gesetzt von Blutswegen.« »Wenn das richtig wäre« entgegnet Kurt, »so müßte ich ja Anti-Arier sein, und ich bin es so wenig, daß ich mich durchaus als Deutscher fühle, obwohl ich mich meiner jüdischen Abkunft nicht etwa schäme.« Ich denke, damit sind wir über die Ansichten Bierbaums auch über diesen Punkt im Klaren; es sind meiner Meinung nach, die eines — gebildeten Menschen. Schließlich noch die Stellung der Juden zu Kunst und Literatur:

Felix wird Günstling des Fürsten und in den Grafenstand erhoben. »Sie wissen«, sagt der Fürst, der für eine stärkere Anteilnahme des Adels an kulturästhetischen Bestrebungen sich einsetzt, »daß ich nicht Antisemit bin . . . ich kann es nicht sein. Kann es nicht als Fürst, kann es nicht als Kulturfreund, denn ich sehe jetzt schon, daß die jüdischen Kreise in Deutschland an Kunstförderung mehr leisten, als alle anderen zusammen. Aber wenn ich das auch anerkenne, so bin ich doch

durchaus nicht unbedingt erfreut darüber — ja ich erblicke eine gewisse Gefahr darin. Wenn der deutsche Geist ästhetisch im Allgemeinen zu schwerfällig ist, so ist der jüdische, wie überhaupt, so in Dingen des Geschmacks, der Kunst zu beweglich . . . Die Juden drängen mit wenigen Ausnahmen immer nach links . . . die Juden, obwohl in ihren Kreisen am frühesten umfassende Versteher Goethes und auch der Romantiker waren, haben, und niemand darf sie verständigerweise deswegen tadeln, Heine, den Mann ihres Blutes erhoben[1]) . . . Ich sage beileibe nicht, daß das deutsche Volk sich dem Dichter Heine hätte verschließen sollen, weil er ein Jude war; ich erblicke vielmehr ein Symptom nationaler Schwäche auch darin, daß gewisse Kreise sich gegen diesen bedeutenden Dichter seiner Abstammung wegen aufgelehnt haben . ., aber die Diktatur des Judentums in Sachen des deutschen, literarischen Geschmackes ist nicht weniger eine Schmach des Jahrhunderts als der Antisemitismus. Die Schuld daran trägt zum großen Teil unser Adel . . der indifferent ist . . Wie das ein Denkender unter der Herrschaft der Preßfreiheit übersehen kann, ist mir unbegreiflich, aber die Juden und die Sozialdemokraten übersehen es nicht.« Damit endet unser Interesse für das Buch; die Schicksale und das Ende des »Prinz Kuckuck« sind für meine Zwecke gleichgiltig.

---

[1]) Varnhagen, Schm. (der anonyme Kritiker im Rhein.-westfäl. Anzeiger, s. Strodtmann I, 200 u. Elster I, Einl. zum Buch d. Lieder), Immermann, Menzel u. viele and. waren nicht Juden.

(Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

Körner, Edmund, Die neue Synagoge zu Essen. Berlin, E. Wasmuth, 104 S. 1915, 4.

Der Synagogenbau, der bald nach dem Eintritte geordneter politischer Verhältnisse bei den Juden einsetzte — es gilt dies ausnahmlos für alle Länder der Erde —, hat in künstlerischer Hinsicht wenig Erfreuliches aufzuweisen. Die Erbauer — meist bewährte Kirchenarchitekten — standen dem Bauprogramm umso hilfloser gegenüber, als sie an keine Überlieferung anknüpfen konnten. Denn die letzte Phase des jüdischen Sakralbaues lag Jahrhunderte weit zurück, und was vorhanden war, entsprach den neuen Raumforderungen nicht mehr. Jüngere deutsche Bauten (des 17. u. 18. Jahrh.), die formal gute Vorbilder geliefert hätten und deren Entdeckung dem Unterzeichneten durch reine Zufälligkeiten erst in den allerletzten Jahren gelang[1]), waren gänzlich verschollen. Es ist ja bezeichnend, daß alle neuere Literatur über den Synagogenbau, nach Besprechung der Beispiele von Worms und Prag, sogleich mit dem 19. Jahrhundert fortsetzt. Wenn man nun weiter berücksichtigt, daß das verflossene Jahrhundert in baulicher Hinsicht keine nennenswerten Fortschritte in baukünstlerischer Entwickelung gezeitigt hat, vielmehr in seinem glänzendsten Stadium rein ekklektisch war, so ist es nicht weiter auffallend, daß unsere neueren Synagogen, so groß, stattlich und glänzend sie auch sein mögen, in rein künstlerischer Hinsicht keinen Fortschritt bedeuten. Sie sind mehr eine dem jüdischen Kult angepaßte Form der protestantischen Predigtkirche als eine selbständige Schöpfung des jüdischen Sakralbaugedankens. Und gerade das Typische, Bezeichnende, das charakteristischste Baumotiv fehlt in den meisten Neubauten. Ich bezeichne als solches den Almemor, dessen Beseitigung man als reformatorische Tat zu feiern schien, ohne zu wissen, daß man sich dadurch eines künstlerisch gar nicht hoch genug einzuschätzenden Baumotivs ent-

---

[1]) Vgl. d. Unterz. Dissertat.: »Deutsche, böhm. u. poln. Synagogentypen v. XI. bis Anfang des XIX. Jahrh.«, Berlin, 1915.

ledigte[1]). Die nunmehr eintretende Gepflogenheit, auf die Ausbildung des »heiligen Schreines« großen Wert zu legen, ist wiederum eine Konzession an den katholischen Kirchenbau, über welche die Anbringung von Gesetzestafeln und vielen Hexagrammen eben nicht hinwegtäuschen kann. Man beging den Mißgriff, maurische und arabische Formen zu wählen und verstärkte durch diese Fremdkörper im deutschen Stadtbilde die Kluft, die uns von den Mitbürgern trennt, auch rein äußerlich. Dann suchte man sein Heil in gothischen und romanischen Formen. Viel künstlerisch Wertvolles entstand; aber vergebens wird man überzeugende Originalität suchen, besonders in den Einzelheiten des Bauwerkes, die zwar offenbaren, wie glänzend der Erbauer arabische altchristliche, romanische oder gothische Motive zu meistern verstand, aber, vom rein originell-künstlerischen Standpunkte betrachtet, denn doch kalt lassen. Gibt es denn — so mußte man sich fragen — keine jüdischen Motive, sind Gesetzestafeln und Davidstern das Alpha und Omega der Phantasie und Erfindungskraft eines Volkes mit so reicher Vergangenheit und uralter Kultur?

Diese Frage, deren Lösung vorsichtig tastend zuerst und unter der hocheinzuschätzenden Mitwirkung des Wiener Rabb. Dr. M. Grunwald[2] bei dem Neubau der Synagoge in Szegedin gelöst wurde, beantwortet Körner in geradezu klassischer Weise bei seinem Essener Bau. Zwar ist dieser nicht der erste, wirklich originelle Kultbau der neuesten Zeit. Die Synagogen des XX. Jahrhunderts zeigen vielmehr fast durchweg das Bestreben, sowohl im Äußeren als auch in der Raumgestaltung neue Baugedanken auszudrücken: indessen wird man diese zwar als charakteristisch synagogal gelten lassen können, sie jedoch nicht frei von gewissen stilistischen Anklängen an christlich-kirchliche Baukunst erklären müssen. Erst Jürgensen & Bachmann haben in ihrer reizvollen Frankfurter Synagoge an der Friedberger Allee sich gänzlich von dieser Tradition losgelöst und ein Werk geschaffen, das höchst eigenartige, originelle Stilformen zeigt, wobei die Lösung durch strenge Innehaltung konservativer Forderungen (Almemor, Emporengitter) erschwert erscheinen mußte. Gänzlich unabhängig von diesem schönen ersten Versuche erscheint die Synagoge zu Essen.

---

[1]) Man beseitigte indessen diese viel Platz raubende Estrade vielfach auch darum, um möglichst viel Plätze zu gewinnen.

[2]) Jüd. Volkskunde, XIII, 37.

In ihr wollte Baurat Körner die willkürliche Neuornamentik« vermeiden und »den ornamentalen Schmuck aus der reichen Überlieferung des Judentums gedanklich beleben«. Aus dem mittlerweile reich angehäuften Material der Frankfurter »Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler« schöpfte der Meister mit gutem Verständnis und dankt in seiner Vorrede den beratenden Mitarbeitern, den Herren Rabbinern Dr. Samuel und Dr. Cohn in Essen. So entstand aus diesem Zusammenwirken des Künstlers mit den verständnisvollen Theologen ein Werk, das wir als Wahrzeichen auf dem Gebiete neuzeitlicher Sakralbaukunst bezeichnen können.

Die geschickte Grundrißlösung auf einem überaus ungünstig geschnittenen Bauplatze, die glückliche Vereinigung von Synagoge, Verwaltungs- und Wohnräumen, ritueller Anlagen usw. zu einer interessanten, künstlerisch ungemein wirksamen Baugruppe, alles dies ist in klaren Abbildungen aus dem Werke ersichtlich, soll aber hier nicht näher erläutert werden. Vielmehr sei umso eingehender das Gebiet behandelt, in dem Körner seine Größe offenbart: die Anwendung altjüdischer Symbole und die allenthalben in geistvoller Weise durchgeführte Wechselbeziehung zwischen Baumotiv und heiliger Schrift.

Der aus der Form der Baustelle sich gleichsam von selbst ergebende Vorhof ist ein glücklicher Auftakt; seine Säulen sind mit den biblischen Granatäpfeln geschmückt und weisen seitlich Verlobungsringe auf, in Beziehung zu Hosea 2, 21. Zwei prächtige Bronzetüren zu dem eigentlichen Gotteshause tragen 6 runde Medaillons, deren Motive die Symbole der 12 Stämme sind (1. B. M. 49 und 5. B. M. 33). Es sind dies Liebesäpfel, die Burg Sichem, das Brustschild usw. Die 6 Fenster des Hauptraumes enthalten die Symbole je eines der jüdischen Feste, bzw. des Sabbath. Dieser Gedanke ist nicht mehr neu. Aber es muß anerkannt werden, daß er hier in wahrhaft großzügiger Weise und in einem Reichtum an Gedanken durchgeführt ist, der unsere Bewunderung auslöst. Die glatten Flächen der Wände, Kuppel und Bögen sind gleichfalls reich mit jüdischen Symbolen geschmückt, diese ausnahmslos der Form eines Kreises eingeschrieben. Nicht weniger als 38 verschiedener Motive sind in der Monographie bildlich dargestellt, die indessen noch lange nicht die Fülle der Gedanken erschöpfen, mit denen Körner sein Werk ornamental belebt hat, an Stellen, die noch vor einem Jahrzehnt kaum andere Motive aufwiesen als Davidstern und Gesetzestafeln. Es sei dem Meister als besonderes

Verdienst angerechnet, daß er das Hexagramm geflissentlich vermeidet und ornamental eigentlich nur als Strahlenmosaik im inneren Kuppelscheitel verwendet. Im Äußeren fehlt es gänzlich, auch auf der Kuppel! Und nun wird man erst gewahr, daß es auch ohne dieses Verlegenheitsmotiv geht, daß eine Synagoge als solche auch ohne diesen Aufsatz charakteristisch sein kann. Grunwald, der dieses Motiv durch den siebenarmigen Leuchter ersetzt wünscht, findet hier eine glänzende Durchführung seiner Vorschläge. An hervorragender Stelle, in Rundrelief herausgearbeitet, prangt die Menorah in der Hauptfassade als einziges Synagogensymbol!

Die Bearbeitung aller Einzelheiten, die ungemein liebevolle Verarbeitung der Symbole, sie erinnern an die Schmuckfreudigkeit gothischer Meisterwerke. Wenn dabei alte jüdische Vorbilder unverändert verwendet wurden, z. B. S. 21 genau nach einem Goldglase in den Katakomben zu Rom [Frauberger III/IV, Abb. 1 und 2] und S. 5a, genau nach der Grabstele aus Priene, Kais. Friedr. Mus., Nr. 36, so ist dies eigentlich in künstlerischer Hinsicht bedauerlich. Die skrupellose Verwendung von Tierdarstellungen dagegen, sogar auch der menschlichen Figur (S. 8), ist ein bemerkenswerter Fortschritt, der ein glänzendes Zeugnis für die Kenntnis ältester Tradition seitens der beratenden Rabbinen ist. Gerade der Puritanismus der Synagogen des 19. Jahrhundert hat das Vorurteil über die von den Juden angeblich verpönte Kunstübung jeder Art gezeitigt. Vielfach haben hier die Rabbinen eine Engherzigkeit bewiesen, die unerklärlich erscheinen muß angesichts der Wandmalereien in den frömmsten Gemeindesynagogen Galiziens und Polens. In seinen Beschreibungen der galiläischen Kultbauten registriert Krauß die dort geübten Malereien figürlicher Art mit den Worten: »... daß alles das vor den Augen der allerstrengsten Rabbinen und den berufensten Interpreten des mosaischen Gesetzes geschehen ist.«

Dr. Richard Klapheck hat einen überaus stimmungsvollen Text zu dem Werke geschrieben, der geeignet erscheint, auch den nichtjüdischen Leser in die interessante Welt der altjüdischen Symbole einzuführen. Mit Recht behauptet Klapheck von ihnen, daß viele uralte orientale Formen vom Christentum aufgenommen und nach dem Okzident getragen wurden, während andererseits das Judentum viele dieser Symbole auf mesopotamische Vorbilder und Einflüsse zurückführen muß. Es sei — so meint der Text zum Schlusse — die bedeutungsvolle Tat des Bauwerkes, daß Körner »aus dem Wesen des

Judentums einen ganz neuen und vollkommen modernen, monumentalen und ornamentalen Ausdruck gefunden hat«.

Die interessante Schrift, die mir wie eine Abwehr gegen die vielgeschmähte jüdische »Unkunst« erscheint, verdient weite Verbreitung; vor allem aber auch in den theologischen Kreisen, die bisher durch eine doch nur scheinbar gerechtfertigte Intoleranz der Kunst gegenüber auf diese störend und hemmend eingewirkt haben.

Posen. Alfred Grotte.

Zivier, E., Neuere Geschichte Polens. Bd. I: Die zwei letzten Jagiellonen (1506—1572). Gotha, F. A. Perthes, VIII, 809 S. 1915, 8.

Auch wer die Agitation der preußischen Polen gegen unsere Regierung vor dem Kriege mißbilligte und die nationalpolnischen Bestrebungen auf Errichtung eines selbständigen polnischen Staates für einen utopischen Traum hielt — utopisch, weil das ehemalige polnische Reich zum festen Besitzstand dreier europäischer Großmächte gehörte, — konnte sich gewiß eines tiefen Mitgefühls für das polnische Volk nicht erwehren. Hängen doch die Polen mit glühender Liebe an ihrem einstigen Vaterland, das sie nun schon seit fast anderthalb Jahrhunderten verloren haben, aber nicht verloren geben. Vergegenwärtigt man sich allerdings die Geschichte dieses ehedem blühenden großen Reiches, dieses Stiefkindes unter den europäischen Mächten, dann wird man zugeben müssen, daß es bei der eigenartigen Staatsverfassung, unter der das polnische Volk von Anfang an lebte, und die es immer mehr in der Richtung einer unglückseligen Adelsrepublik entwickelte, dem Untergang entgegen gehen mußte. Dem Namen nach immer ein Königreich, war das Königtum doch von vornherein in seinen Rechten durch die Schlachta, den Adel, derart beschränkt, daß eine geordnete Gesetzgebung und ein alle Volksschichten wohltuend durchdringendes Wirtschaftsleben nicht aufkommen konnte, obwohl das Reich sich immer mehr ausdehnte und im 16. Jahrhundert seinen größten Umfang gewann. Ja, es ist tragisch, daß Polen gerade zur Zeit seiner größten Ausdehnung den Todeskeim in sich aufnahm, indem es im 16. Jahrhundert die königliche Macht zu einem wesenlosen Schatten erniedrigte. »Nach außen noch blühend, aber im Innern morsch«: das ist das Bild, das Polen unter den beiden letzten jagiellonischen Königen Sigismund I. (1506—1548) und Sigismund August (1548—1572) dem Betrachter dar-

bietet. Dieser bedeutende Zeitraum von 66 Jahren der polnischen Geschichte liegt jetzt vor uns in dem Bande, den vor wenigen Monaten E. Zivier als Fortsetzung des großangelegten, von Richard Roepell und Jacob Caro begonnenen Werkes über die Geschichte Polens veröffentlicht hat.

Mit streng methodischer Benutzung und durchaus objektiver Beurteilung der Quellen verbindet der Verfasser eine Kunst der Darstellung, die dem Leser einen klaren Einblick in den Gang der Ereignisse und in das Seelenleben der handelnden Personen gewährt. Auf eine ausführliche Würdigung des Buches im Einzelnen einzugehen, ist hier nicht der Ort. Näher interessieren uns hier nur die zahlreichen Stellen, an denen die Lage der polnischen Juden jener Tage behandelt und zum Teil auf Grund der Quellen ganz neu beleuchtet wird.

Aus der Darstellung Ziviers erfahren wir nun zunächst, daß mit dem Verfall der königlichen Macht eine verhängnisvolle Beschränkung der Rechte der polnischen Juden nach westeuropäischen Muster verbunden war. Besonders einschneidend für die inneren Verhältnisse Polens und zugleich für die Lage seiner jüdischen Bevölkerung war der polnische Reichstag von 1538/9[1]). Hier setzte der Adel seine längst angestrebte Forderung, die Übertragung des Judenregals an die adligen Grundherren, durch. Die von den polnischen Königen den Juden immer wieder erteilten Privilegien verloren damit ihre Geltung für die Juden, die in den Städten und Dörfern des Adels wohnten. Der Adlige durfte nun von den auf seinen Gütern wohnenden Juden nach Belieben Steuern erheben und hatte zugleich über sie die Rechtsprechung, gegen die jetzt nicht mehr an den König appelliert werden konnte. Daraus folgte, daß der Jude, der nicht auf königlichen Gütern wohnte, seinem adligen Grundherrn mit Leib und Seele verschrieben war, und es ergab sich »eine vollkommene Rechtlosigkeit, mit der der Jude nunmehr einem unverantwortlichen launischen Herrn ausgeliefert war, der ihn zu jeder Anstellung gebrauchen und mißbrauchen durfte, der ihn zu seinem Faktotum, ja zu seinem Hofnarren machte, der den bekannten traurigen Typus des polnischen Juden geschaffen hat.«

Schon einige Jahre vorher hatten sich die gesetzgebenden Körperschaften Polens, die Kammer der Landboten und der Senat, nach langen

[1]) Zivier, S. 416 f. Die Reichtagsbeschlüsse von 1538 und 1539 in den Volumina legum, Band I.

heißen Auseinandersetzungen dahin geeinigt, dem Könige einige Forderungen bezüglich der Juden zur Bestätigung vorzulegen. Unter anderem sollten diese uneingeschränktes Handelsrecht mit allen Waren erhalten und nicht verpflichtet sein, besondere Judenabzeichen zu tragen. Die erste Bestimmung war freilich für sie eine Lebensfrage. Denn auch in Polen lag der Handel im Inlande und mit dem Auslande zum größten Teil in den Händen der Juden, und es wird 1534 vom Krakauer Adel ausdrücklich anerkannt, daß die Juden die Waren billiger abgeben als die Kaufherrn von Krakau[1]).

Dieses wirtschaftliche Übergewicht veranlaßte wohl auch die polnischen Könige, ihren Juden immer wieder einen größeren Schutz als im deutschen Reiche angedeihen zu lassen, wenn auch anerkannt werden muß, daß Sigismund sich ganz im allgemeinen von dem Grundsatz leiten ließ, daß jeder seiner Untertanen in seinem Ritus und seiner Gewohnheit unbehelligt sein solite. Nur der auch in Polen eindringenden Reformation gegenüber raffte sich der sonst wenig tatkräftige König zu strafferem Vorgehen auf. Trotzdem blieben die unglückseligen Bestimmungen des Reichstags von 1538/9 zu Recht bestehen und wurden auf dem Reichstag von 1565 von neuem bestätigt und noch dadurch verschärft, daß den Juden das Pachten der Zölle und Bergwerke und das Halten christlicher Dienstboten streng untersagt wurde[2]).

Trotz aller dieser die Lage der Juden erschwerenden Gesetze machte sich sogar eine starke judaisierende Bewegung unter den Polen bemerkbar, die den König Sigismund im Jahre 1539 zu dem Befehl veranlaßte, die jüdischen Notabeln in ganz Polen zu verhaften, um eine strenge Untersuchung der Angelegenheit zu ermöglichen. Bald aber wurden die Gefangenen gegen ein hohes Lösegeld freigelassen, und die weitere Nachforschung ist dann im Sande verlaufen.

Im übrigen ist kritisch über die Wahrheit der den Juden zugeschriebenen Bekehrungsversuche nichts Sicheres zu ermitteln. Bekannt ist der Märtyrertod der Frau des Krakauer Ratmannes Melchior Weigel, Malcherowa, die im Alter von 80 Jahren wegen ihrer Zuneigung zum

[1]) Zivier, S. 397f. nach: Acta Tomiciana IX, Handschrift No. 272 des Fürstl. Czartoryskischen Museums in Krakau, S. 280 u. 288; ferner Acta Tomiciana XI, Handschrift der Gräfl. Raczyńskischen Bibliothek in Rogalin, fol. 14 v.

[2]) Zivier, S. 771 f. Reichstag von 1565, §§ 67—69.

Judentum und ihrer Leugnung der Grunddogmen des Christentums auf dem Ring zu Krakau verbrannt wurde[1]).

Geistig standen die Juden Polens gerade im 16. Jahrhundert auf der Höhe ihrer Entwicklung. Zivier spricht darüber noch nicht in diesem Bande und behält sich die Erörterung dieser Frage für die folgenden Bände vor. Aber es ist hinreichend bekannt, daß gerade um diese Zeit ein Aufschwung des Talmudstudiums ohnegleichen unter den polnischen Juden erfolgte, so daß Polen seit jener Zeit das klassische Land für die Beschäftigung mit unserer religionsgesetzlichen Literatur geworden ist. Freilich ist im Einzelnen die Tatsache bis heute nicht genügend geklärt, wie die polnische Judenheit, über deren geistige Entwicklung wir bis zum Ende des 15. Jahrhunderts fast nichts hören, bald darauf zu dieser Tiefe und allgemeinen Verbreitung des Talmudstudiums gelangt ist. Daß sie von den deutschen Juden starke Anregungen erhalten habe, kann als sicher angenommen werden[2]). Jedenfalls war die Umgangssprache der polnischen Juden, wie Zivier hervorhebt, schon im 16. Jahrhundert das Deutsche. Zeugenaussagen von Juden aus dieser Zeit erfolgten fast durchgängig in deutscher Sprache.

So sind die Juden Polens schon damals Vertreter des Deutschtums gewesen und erwarten jetzt vom Siege Deutschlands und seiner Verbündeten eine Besserung ihrer traurigen Lage. Möchten sie in dieser Hoffnung nicht getäuscht werden!

Pleß. A. Löwenstamm.

---

[1]) Zivier, S. 471 f.

[2]) Die Angaben Ziviers (S. 419 f.) über die ältesten Erzeugnisse des hebr. Buchdrucks an Krakau beruhen auf den ungenauen Mitteilungen Dubnows im Jahrg. 1909 der Zeitschrift Jewreskaja Starina, S. 31 f. Das Richtige haben bereits Steinschneider u. Cassel in Artikel »Jüd. Typographie« in Ersch und Grubers Enzyklopädie II, Bd. 28, S. 53 ff. und danach Friedberg, הדפוס העברי בקראקא (Krakau, 1900), S. 5. Vgl. ferner Steinschneider C. B., Nr. 8126 u. 5341; 8124 u. 4423; 8125; 8127; 8128 u. 5194. H. B., 1859, S. 85 u. Brann, Gesch. d. Juden in Schlesien, S. 168 ff.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Prof. Dr. **M. BRANN** in Breslau.

Druck von B. Peyerke, Breslau II

Zunz im Verkehr mit Behörden und Hochgestellten.

Von **Ludwig Geiger.**

Schluß)

Dieses kalligraphisch geschriebene Schreiben, welchem in den Akten nur das Zeitungsblatt »Damaskus« beiliegt, wurde dem Minister zur Äußerung übergeben, der am 8. Oktober dem König berichtete:

»Daß der Zunz eine achtungswerte, allgemein wissenschaftliche Bildung besitzt, und sich besonders durch seine aus gründlichen Studien hervorgegangene Gelehrsamkeit in der jüdischen und rabbinischen Literatur auszeichnet. Derselbe bekennt sich noch zur Mosaischen Religion und ist voll religiösen Eifers für die Verbesserung des Unterrichts und der religiösen Erziehung seiner Glaubensgenossen« (Hinweis auf Bibelwerk und gottesdienstl. Vortr.)

»Durch seine Immediatvorstellung und die Überreichung der derselben beigefügten Schriften hat der Zunz, wie näher ermittelt worden, EKM. nur seine Ehrfurcht zu bezeigen gewünscht und Allerhöchst dero Aufmerksamkeit darauf hinleiten wollen, daß die jüdische und rabbinische Literatur in den wissenschaftlichen Anstalten bis jetzt nicht vertreten worden sei.«

Darauf erfolgte die KönKO.

10. Ich will auf den Bericht vom 8. das Streben des Dr. phil. L. Zunz für jüdische und rabbinische Literatur durch eine in Meinem Namen von Ihnen ihm zu erteilende allgemeinen Antwort anerkennen lassen.

21. Oktober Friedrich Wilhelm

Demgemäß schrieb der Minister an Zunz (21. November), vgl. unten S. 323.

Das eben mitgeteilte Schreiben an den König, in wunder-

voller Handschrift geschrieben, in etwas blühender, wenn auch nicht geradezu unterwürfiger Sprache abgefaßt, befremdet doch einigermaßen. Man muß sich verwundert fragen; welche Absicht verfolgte Zunz damit? Der Minister schreibt: nach näheren Ermittelungen verlange Zunz nichts für sich, sondern habe nur die Aufmerksamkeit des Königs auf die Wissenschaft des Judentums lenken wollen. Dachte Zunz wirklich nur an dies? Oder wollte er dem König Friedrich Wilhelm IV., der kurz vorher, am 7. Juni 1840, auf den Thron gelangt war, und dessen erste Regierungshandlungen man namentlich von liberaler Seite mit Aufmerksamkeit und Begeisterung betrachtete, huldigen? Ist das letztere richtig, so dürfte man daran erinnern, daß die Begeisterung des Gelehrten sich wenige Jahre später legte, ja daß er schon Jahre vor 1848 über den König in ganz anderer Weise sprach. Im ersteren Falle müßte man sagen, daß die Auswahl der übersendeten Schriften etwas sonderbar genannt werden muß, da die eingeschickten Arbeiten dem Zwecke seines Schreibens nicht völlig entsprachen. Wollte ferner Zunz wirklich die Aufmerksamkeit des Monarchen auf die Wissenschaft des Judentums lenken, so hätte er, sollte man meinen, ihre Berechtigung, ihre Notwendigkeit in der Mitte der übrigen Disziplinen schärfer betonen, ausführlicher begründen müssen. Er wäre ferner verpflichtet gewesen, in der Auswahl seiner eigenen Arbeiten sorgsamer zu sein; statt der Traurede z. B. (gemeint ist die am 18. Oktober 1839 gehaltene und im Druck erschienene), hätte er seine Zeitschrift oder mindestens die in ihr erschienene grundlegende Abhandlung über Raschi mitteilen müssen.

Die Anspielung in unserem Schreiben auf den Oktober 1839 ist mir unverständlich. Was die Huldigung des Königs betrifft, auf die gleichfalls in unserem Briefe angespielt wird, so mag daran erinnert werden, daß der »Vortrag zur Huldigung S. M. des Königs Friedrich Wilhelm IV, gehalten Oktober 1840, gleichfalls im Druck erschienen ist. Auf den an den König gerichteten Brief vom Jahre 1840 erfolgte ein Schreiben des Ministers Eichhorn vom 21. November 1840. Es lautet:

11. »Seine Majestät der König haben die von Euer Wohlgeboren mit Ihrer Immediatvorstellung vom 31. Juli d. J. Allerhöchst demselben überreichten Schriften huldreich anzunehmen und dem unterzeichneten Ministerium mittels Allerhöchster Kabinetsordre vom 21. vor. M. zu befehlen geruht »Ihnen zu eröffnen, daß Allerhöchst dieselben Ihr Streben für jüdische und rabbinische Literatur anerkennen, welches Allerhöchsten Auftrags das Ministerium sich hierdurch entledigt.«

Trotz dieses Mißerfolges richtete Z., wenige Jahre später ein zweites Schreiben an den König v. 28. April 1843, das so lautet:

12. »An des Königs Majestät.

Durch die in der Allerhöchsten Kabinetsordre vom 21. Okt. 1840 ausgesprochene Königliche Anerkennung meiner Bestrebungen für jüdische Literatur ermutigt, erdreiste ich mich, Euer Majestät, dem hohen Beschützer der geistigen Güter der Menschheit, folgendes alleruntertänigst vorzulegen: durch Preußens Ruf gefesselt und dem Edikte vom 11. März 1812 vertrauend, bezog ich A. 1815 die hiesige Universität. Im J. 1821, nachdem eine preußische Fakultät mich zum Dr. philos. promoviert, erhielt ich das Bürgerrecht, als bald nachher die Aufhebung des § 8 des gedachten Ediktes meine Hoffnungen rückwirkend vereitelte und mich in die verschiedensten Lebenswege hineinwarf. Ohne Unterstützung wie ohne Aufmunterung habe ich seit 26 Jahren eine Wissenschaft angebauet, die, abgesehen von ihrer praktischen Einwirkung auf Kultur und Beseitigung liebloser Vorurteile, in so manche wichtigen Beziehungen eingreift, in Theologie und Philosophie, in Geschichte des Mittelalters, Altertumskunde und Literaturgeschichte. Neben beifolgenden Original-Schreiben von Alexander von Humboldt (17. Dezember 1836), Staatsminister Eichhorn (24. Januar 1842), Carl Ritter (1. November 1842), Wilken (11. Mai 1840), Tholuck (23. Nov. 1837), die dies nach verschiedenen Richtungen hin erhärten dürften, erlaube ich mir, auf öffentliche Urteile von Männern wie C. Ritter, Leon de Laborde, Ayerst, de Wette, Gesenius, Rödiger, Tholuck,

Gförer, Großmann, von Bohlen, Hartmann hinzuweisen. Noch manches, das der Wissenschaft ersprießlich sein kann, habe ich vorbereitet: aber meine Verhältnisse binden mich an ein untergeordnetes Lehramt, Kraft und Muße gehen fast ganz für die Studien verloren, und an wissenschaftliche Reisen darf ich nicht denken. Einen im Auftrage des Ministers Uwarow (8. März 1841) mir gewordenen Antrag, in Rußland einen theologischen Wirkungskreis als Staatsdiener mit 13—1400 Th. Gehalt zu übernehmen, habe ich mit dem Bemerken abgelehnt, daß für meine Studien, in denen allein ich lebe, nur Deutschland der geeignete Boden sei. Dennoch werden meine Arbeiten, die ich nicht vollenden kann, mir ein Gegenstand beständigen Schmerzes sein, wenn nicht Ew. Majestät die huldvolle Anerkennung, mit der Sie mich beglückt haben, auf eine Verbesserung meiner Stellung auszudehnen, die Gnade haben. Daher stelle ich das untertänige Gesuch: Ew. Majestät wollen geruhen, mir eine Existenz zu geben, die mir erlaubte, mich ganz der Wissenschaft zu widmen, eine Anstellung oder eine Beschäftigung, bei welcher ich im Interesse jener Studien und Arbeiten, reisen, lehren, schreiben könnte.

Der Gerechtigkeit, Weisheit und der Gnade meines Königs vertrauend verharre ich . . . .«

Der Abschrift dieses Schreibens, die das Briefbuch von 1843—50 enthält, ist das oben erwähnte Schreiben des Ministers Eichhorn vom 21. Januar 1842 beigefügt. Ferner ein Zeugnis Ritters, vom 1. November 1842, in dem besonders Zunz' Studien über die Topographie Palästinas anerkannt werden, so wie ein Schreiben Wilkens vom 11. Mai 1840, in dem Zunz aufgefordert wird, den Katalog einer hebräischen Büchersammlung zu prüfen und darüber ein Gutachten zu erteilen. Das gleichfalls mitgeteilte Schreiben von Tholuck vom 25. November 1837 begleitet die Zusendung einer Schrift und erbittet Antwort auf wissenschaftliche Fragen.

Das Schreiben an den König vom 28. April 1843 unterstützte Zunz durch folgenden Brief an Alexander von Humboldt vom 1. Mai 1843:

13. »Ew. Exzellenz haben mich vor einigen Wochen so wohlwollend aufgenommen, daß ich nicht besorge, Ihnen durch gegenwärtige Mitteilung, die schriftlich geschieht, da ich vorgestern früh nicht so glücklich gewesen, Sie zu sprechen, mißfällig zu werden. Und am 28. April habe ich mich unmittelbar an Seine Majestät mit der Bitte gewandt, mir eine Existenz zu geben, die es mir gestattet, mich meiner Wissenschaft ganz zu widmen. Denn jetzt ist es mir versagt, meine begonnenen Arbeiten vollenden, Reisen unternehmen oder das vortragen zu können, was an Wert, Interesse und Wichtigkeit so manchem anderen Fache, das sich eines Lehrstuhls erfreut, nichts nachgibt. Ja die Entziehung der Wissenschaft des Judentums aus dem Bereich unserer Akademieen und Universitäten ist eine empfundene Lücke, ein schmerzliches Übel für Christen wie für Juden. Dem glänzendsten Namen der Wissenschaft gegenüber bedarf dies keiner weiteren Ausführung. Das Übel ist alt, eingewurzelt; aber soll ich, der Einzelne, auf die Arbeiter der Weltgeschichte wartend, Gesamtheiten vertreten?[1]) Ich will nichts als redlich anbauen, was von Kräften mir verliehen ist, aber es fehlen mir Muße und Mittel, so vieles, was ich angelegt, auszubauen; Tantalus gleich sehe ich lechzend die Früchte aufgetischt, in Parma, Paris, Oxford. Wenn die mächtige Empfehlung Ew. Exzellenz mir irgendwie förderlich sein kann, so werden Sie es daran nicht fehlen lassen. Diese Überzeugung habe ich vom Charakter und von der geistigen Größe eines Alexander von Humboldt. Allein ich möchte auch Ihrer Gewogenheit teilhaft werden; für vieles, was ich entbehren muß, würde dies entschädigen.

Ew. Exzellenz hochachtungvoll ergebenen . . . .

Auch dieses Schreiben hatte keinen Erfolg. Vielmehr erhielt er von Ladenburg (in Abwesenheit des Ministers) am 23. Mai 1843 folgenden Bescheid:

14. »Ihre bei des Königs Majestät eingereichte Vorstellung vom 23. vor. M., worin Sie um Verleihung einer Anstellung oder

[1]) so im Konzept!

einer Beschäftigung gebeten haben, bei welcher Sie im Interesse Ihrer Studien im Fache der jüdischen Literatur reisen, lehren und schreiben können, ist ohne allerhöchste Berücksichtigung an mich remittiert worden, wovon ich Sie hierdurch bei Rücksendung der Anlagen Ihrer Immediatvorstellung mit dem Eröffnen in Kenntnis setze, daß ich mich zu meinem Bedauern außerstande sehe, Ihrem oben gedachten Gesuche zu willfahren.«

VII. Damaskus.

In Damaskus war, wie bekannt im Jahre 1840 ein Geistlicher, wahrscheinlich ein Prior des Franziskanerordens, verschwunden. Die Juden waren von der aufgeregten Bevölkerung beschuldigt worden, den Geistlichen ermordet zu haben, blutige Verfolgungen fanden statt, die in der ganzen gebildeten Welt Entsetzen erregten. Zunz schrieb, angeregt durch diesen Vorgang, einen Artikel »Damaskus, ein Wort der Abwehr«, der zuerst in der Leipziger Allgemeinen Zeitung 1840, Nr. 152, darauf in einem Sonderdruck 1840, dann nochmals 1859 abgedruckt wurde und in die Gesammelten Schriften, Band II, 160—170 aufgenommen worden ist.

Auch diese Broschüre übersandte Zunz an manche Vornehme; besonders charakteristisch ist ein Brief an Baron James von Rothschild in Paris vom 3. Juni 1840, der folgendermaßen lautet:

15. »Wenn ich mir die Freiheit nehme, Sie mit einem Briefe zu behelligen, so diene mir zur Entschuldigung, daß ich nicht meinethalben komme, sondern eines Allgemeinen wegen. Beifolgenden Aufsatz (Damaskus) über das bekannte traurige Ereignis, den ich auf höhere Veranlassung geschrieben, beehre ich mich, Ihnen hiermit zu überreichen. Vielleicht hätten Sie die Güte, es zu veranlassen, daß derselbe der französischen Regierung vorgelegt und in dortige Zeitungen eingerückt werde; leihen Sie meinem Worte Ihren mächtigen Beistand, und die Tröstung der Leidenden wird mein Lohn sein. Möglich, daß hierdurch auch ein Weg gebahnt wird, größere Aufmerksamkeit als bisher der jüdischen Wissenschaft zu schenken, — eine Hoffnung, die

ich bereits bei Übersendung dreier meiner Werke in einem Schreiben an die Akademie des inscriptions vom 28. Februar 1837 ausgedrückt habe. Denn leider ist hier wieder ein Beispiel, wie das giftige Vorurteil nur auf dem Boden der Unwissenheit gedeihet. Indem ich nochmals meine Bitte, sowie den Bittsteller Ihrem Wohlwollen empfehle, ergreife ich diese Gelegenheit, Sie der ausgezeichneten Hochachtung zu versichern, mit der ich die Ehre habe zu sein . . . .«

Auch diese Angelegenheit scheint keinen weiteren Erfolg gehabt zu haben. Wenigstens ist nicht bekannt, ob Rothschild geantwortet hat, und ob wirklich in französischen Zeitungen der Zunzsche Aufsatz abgedruckt worden ist. Besonders interessant ist die Stelle in dem Briefe Zunzens, daß er den Aufsatz «auf höhere Veranlassung« geschrieben habe. Doch läßt sich nicht sagen, ob er von der Berliner Gemeinde, die er übrigens schwerlich so bezeichnet haben würde, veranlaßt worden ist, noch läßt sich angeben, was mit der »höheren Veranlassung« gemeint ist.

VIII. Berufung nach Rußland.

Auch von dieser eigenartigen Angelegenheit wird ebenso wenig wie von den früheren in Kaufmanns Biographie gesprochen. Es handelt sich hierbei um den Prediger Lilienthal, der damals Rabbiner in Riga war, und um den Minister der Aufklärung Uwarow, mit dem der genannte Rabbiner in enger Verbindung stand (vgl. G. Deutschs Artikel über Lilienthal in der A. Z. d. J. 1915, Nr. 1/6. 47..48, ferner mein Buch »Abraham Geigers Leben in Briefen« Berlin 1878, S. 164—166.) Der tatkräftige Mann, der die ernstesten Anstrengungen machte, die russischen Juden aufzuklären und zu diesem Zwecke hervorragende jüdische Gelehrte, die in Deutschland lebten, nach Rußland zu ziehen, dachte dabei auch an Zunz. Die erste Notiz über die ganze Angelegenheit findet sich in einem Briefe von Zunz an den Gelehrten L. Dukes, der damals in Hamburg lebte. Zunz schreibt, 24. Febr. 1841: »Ich teile ihm Lilienthals in Petersburg Aufforderung an die jüdischen Gelehrten Deutschlands mit und ermuntere ihn,

sich zu melden und auf mich zu berufen.« Der Brief Lilienthals[1]) ist aus St. Petersburg, 25. Februar 5. März und hat folgenden Wortlaut:

16. »Ich richte nun einem Auftrage zufolge, den ich gestern abend vom Herrn Minister erhielt, folgenden Antrag an Sie: sind Sie gesonnen, einen sehr großen theologischen Wirkungskreis, verbunden mit der Direktion einer höheren Schule, einem Gehalt von ca. 13—1400 Th. und einer Anstellung als Staatsdiener anzunehmen, so sehe ich umgehend Ihrer geehrten Rückäußerung entgegen, um Ihnen bald das gewünschte Resultat mitzuteilen.

Ich schreibe in größter Eile und erwartend Ihrer Antwort, verharre ich mit aller Hochachtung ergebenster

Dr. Lilienthal.«

Wie ernst Zunz die Angelegenheit nahm, geht daraus hervor, daß er am 17. März an Ehrenberg in Wolfenbüttel, am 18. März an Herzfeld in Braunschweig von dem Rufe nach Rußland schrieb, und daß er am 18. März, also an demselben Tage an M. Veit in Berlin folgendes Schreiben richtete:

17. »Ich halte es für meine Schuldigkeit, Ihnen anzuzeigen, daß am 8. ds. der Minister Uwarow befohlen hat, mich zu fragen, ob ich geneigt sei, als Staatsdiener eine höhere theologische oder Lehrerstelle in Rußland mit einem Gehalt von 1300 bis 1400 Th. anzunehmen. Ich soll antworten.«

Am 21. März schrieb Zunz an die jüdischen Ältesten in Berlin:

18. »Mein Verhältnis zu dem von Euer Wohlgeboren errichteten Schullehrerseminar und zu der hiesigen Gemeinde legt mir die Pflicht auf, Sie zu benachrichtigen, daß der russische Minister Uwarow mir ein Amt in Bezug auf jüdisches Schulwesen von großem Wirkungskreise hat antragen lassen, verbunden mit einem Gehalt von mindestens 1300 Th. und der Anstellung als Staatsdiener. Mit großer Hochachtung«

---

[1]) Außerdem befinden sich im Zunz-Archiv zwei Briefe von Lilienthal, Ende 1841, die auf unsere Angelegenheit nicht weiter eingehen, sondern nur Empfehlungen junger Leute enthalten.

Es ist möglich, daß auf dieses Schreiben hin die Gemeinde Zunz irgend welche Zusicherungen gab, vielleicht eine Verbesserung seines Gehaltes in Aussicht stellte. Andererseits ist es auch denkbar, daß die weite Entfernung und die Unsicherheit der Verhältnisse wenig Lockendes für Zunz besaßen. Denn schon am 26. März schrieb er an Dr. Lilienthal in Petersburg:

19. »Euer Wohlgeboren geehrte Zuschrift, die am 17. ds. bei mir eingegangen, habe ich dahin zu erwidern: Dem Herrn Minister von Uwaroff (sic), in dessen Auftrage Sie mir einen so ehrenvollen Antrag gestellt haben, wollen Sie gefälligst meinen lebhaften Dank zu erkennen geben. Ich bin jedoch dieses glänzende Amt abzulehnen genötigt. Für meine literarische wie pädagogische Wirksamkeit scheint Deutschland mir der geeignete Boden; andererseits gebieten mir meine vieljährigen Verhältnisse zu der hiesigen Gemeinde ferner in denselben zu verbleiben. Aber es wird mir zur großen Freude gereichen, jene schönen, edlen Entwürfe durch jüngere mit dem neuen Schauplatz vertrautere Kräfte verwirklicht zu sehen.

Mit aller Hochachtung habe ich die Ehre zu sein . . . .«

In ferneren Briefen kommt Zunz auf die Angelegenheit nicht wieder zu sprechen.

IX. Bemühungen um Ankauf der Michaelschen Bibliothek. (1846)

Der bedeutende zu Hamburg lebende jüdische Gelehrte, der sich selbst mehr als Sammler denn als eigentlichen Forscher betrachtete, Heimann Joseph Michael, geb. 12. April 1792, gest. 10. Juni 1846, hatte eine staunenswerte Bibliothek hebräischer Werke zusammengebracht. Zunz schreibt über ihn »Die Monatstage des Kalenderjahres«, Berlin 1872, S. 33, unter dem 10. Juni: »Uns selbst wurde am nämlichen Tage Heymann Joseph Michael entrissen, der mit Hinterlassung einer großenteils vom britischen Museum und der Oxforder Bibliothek erworbenen großen Büchersammlung und eines schätzbaren literarischen Werkes in Hamburg gestorben ist.« Zunz hat ihm ferner in seinem Werke »Zur Geschichte

und Literatur« einige anerkennende Worte gewidmet und ein Vorwort zum Katalog seiner Bibliothek geschrieben. Dieses Vorwort zu dem Katalog der Michaelschen Bibliothek ist ganz kurz (6 Oktavseiten). Es enthält eine knappe Biographie des Genannten, sowie eine Würdigung der Handschriftensammlung und der Drucke. Persönlich war Zunz mit Michael seit dem September 1832 bekannt. So oft er nach Hamburg kam, besuchte er ihn und arbeitete fleißig in seiner Bibliothek. In dem »Briefbuch« finden sich gar manche Episteln verzeichnet, auf die sich ein Eingehen an dieser Stelle erübrigt, teils weil sie zum Thema dieser Abhandlung nicht gehören, teils weil sie, wenn man auch die Grenzen dieser Arbeit etwas weiter ziehen konnte, kein allgemeines, sondern nur ein speziell gelehrtes Interesse darbieten. Meist enthalten diese Briefe Fragen, die Michael aus seinem Handschriftenschatz beantworten sollte oder Erwiderungen auf Anfragen des Hamburger Gelehrten. (Im »Briefbuch« wird der Adressat als R. Chajim bezeichnet.)

Als Michael gestorben war und die Verhältnisse der Familie oder der Umstand, daß sich unter den Erben keiner befand, der an einer gelehrten Sammlung Interesse besaß, einen Verkauf des kostbaren Schatzes notwendig machte, fürchtete Zunz eine Zersplitterung der mühsam zusammengebrachten Sammlung oder, was ihm gleichfalls als Verlust dünkte, den Übergang der Bibliothek in das Ausland. Deshalb bot er sich teils direkt, teils durch Vermittlung von Isler an, eine Katalogisierung der Bücher und Handschriften vorzunehmen, um die Aufmerksamkeit deutscher Käufer auf sie zu lenken und tat Schritte, um sie für Deutschland zu erhalten.

Zuerst wandte er sich, wie aus den Briefen an die Ehrenbergs hervorging, an die kgl. Bibliothek in Berlin, die aber aus Mangel an Mitteln auf den Ankauf verzichten mußte. Dann schrieb er an den preußischen Unterrichtsminister Eichhorn. Ich lasse diesen Brief, der nur im Konzept erhalten ist, (übrigens einem vielfach durchkorrigierten und schwer lesbaren) hier folgen.

An den Minister Eichhorn, 17. Aug. 1846.

20. Durch das am 10. August d. J. erfolgte Ableben H. I. Michaels in Hamburg ist dessen große Sammlung hebräischer Bücher käuflich geworden, und es würde deren Besitz für jede deutsche Bibliothek eine Zierde und ein wissenschaftlicher Gewinn sein.

Die genannte Sammlung besteht aus Druckwerken und aus Handschriften. Die Titel der gedruckten betragen etwa 5500 Schriften; in diese Zahl sind auch verschiedene Doubletten, aber nicht die einzelnen Teile eines und desselben Werkes einbegriffen, andererseits werden aber auch mehrere Schriften in einen Band zusammengebunden. Beides als sich ausgleichend genommen, dürfte die Anzahl der Bände, die Gedrucktes enthalten, ebenso hoch anzunehmen sein. Hierunter befinden sich wenigstens 28 Incunabeln vor 1493 und zwar 9 Sonzino, 11 Neapel: viele seltene Werke und Editionen vor 1570, aus Konstantinopel und Italien; die so seltenen Drucke aus Safet, Adrianopel, Augsburg, Thiengen und Hedernheim; 32 Prager Drucke aus dem 16. Jahrhundert. So manches seltene Buch sogar in 2 Exemplaren, z. B. des Gersonides Kommentar zum Pentateuch, Mantua vor 1480, Bechai Chauvaus Hallewowaus, Neapel 1490, Emanuel Brescia 1490 (darauf folgen noch 5 andere Titel). Besonders ausgestattet ist die Sammlung mit seltenen edd. princ., wovon hier nur angeführt werden mögen: die hebräische Konkordanz 1523, der Jalkut 1523, Sohar 1558 (ferner noch drei andere Werke angeführt). Von mehreren Werken sind 3—6 vorzügliche ältere Editionen da, von manchen sogar 7—10. Der Pentateuch ist in 48, die hebräische Bibel in 52 Ausgaben vorhanden. Einzelne wichtige Bücher finden sich in sämtlichen Ausgaben vor, z. B. der jerusalemische Talmud, die Rechtsgutachten der Geonim usw. Ausgezeichnet ist die Sammlung der Rechtsgutachten, der geschriebene Katalog zählt deren 324 Nummern (die Oppenheimsche Bibliothek hat nur 167.) Mehr als 100 Bücher sind mit schriftlichen Bemerkungen versehen, die teils von den Verfassern, teils von späteren herrühren, namentlich eine bedeutende Anzahl mit

den Zusätzen Jakob Emdens und mehrere z. B., mit kritischen Noten Michaels, der ein großer Kenner auf diesem Gebiete war.

Auch fehlt es nicht an jüdischen Werken in lateinischer und in den neueren Sprachen, sowie an gelehrten Ausgaben und Subsidienwerken, z. B. in den dahingehörigen Schriften von Buxtorf, Castelli, Wagenseil, Pococke, Wolf, Biscioni, de Rossi, der Polyglotte u. dgl.

Die Handschriften belaufen sich auf 5—600 Codic., in denen wohl 1200 Schriften und darüber hinaus enthalten sind. Hierunter an 60 Autographen von Schriftstellern des 15. (Mardochai Finzi, A. 1445), 16. (Ob. Sforno, Asarja de Rossi), 17. (Sal. Norzi, Ch. Finzi, Chananja Riete, Jos. de Modena, Falk Cohen, Mos. Zacut) und 18. (M. Ch. Luzzato, Sal. Hanau, Raph. Levi, Jacob Emden, Jos. Berlin) Jahrhunderts. Mehr als dreißig Manuskripte sind von bekannten Autoren geschrieben, so sind da von Perigros (Saec. 13), Dan. Rofe (A. 1430), Abr. Farisol (A. 1472), Jos. de Modena (Saec. 16), Mos. Chagis (Saec. 18) auch von neueren, z. B. von H. Wessely, Heidenheim, Isr. und M. Bresselau. Der größte Teil der Handschriften ist auf Papier, etwa 10 bestehen z. T. aus Pergament, aber mehr als 100 sind alte, wertvolle Pergamentcodices, größtenteils zwischen 1240 und 1440, worunter 31 die Liturgie und die synagogale Poesie, 23 das jüdische Gesetz, 17 biblische Bücher und deren Kommentare, 16 philosophische, mathematische usw. Sachen enthalten.

Einzeln mögen folgende hier namhaft gemacht werden: Aben Esra, A. 1422, Alfasi, Aruch, Dezisionen Jesajas De Trani, Effodäus, Euklid, Gersonides, Kusri, Lexikon David Kimchis, Machsor A. 1258.

Die Sammlung umfaßt sämtliche Fächer der hebräischen Literatur und enthält durch die Bemühungen des Besitzers, vornehmlich alte Ausgaben und seltene Schriften zu erwerben, einen nicht mindern Wert als den der Vollständigkeit der Editionen überhaupt. Nicht nur bibliographische sondern auch viele kritische, historische Arbeiten, ja die Beleuchtung wichtiger Spezialfächer wird nur durch eine Sammlung wie die gegenwärtige

möglich, die die Schriften und Ausgaben, die wenige gesehen, zugänglich macht.

Je mehr heutigen Tages auf dem Gebiete des jüdischen Wissens veralteten Büchern und anderen nachgebildet wird, je häufiger man mit einzelnen aufgegriffenen Zitaten auftritt, umso dringender sind Originalstudien, und je bedürftiger wird man vollständiger Hilfsmittel.

Nur durch sie werden Arbeiten möglich, an die ohne solche Hilfsmittel nicht gedacht werden darf. Aber ohne neue und gründliche Studien der Quellen wird man über Veraltetes nicht hinauskommen.

Für eine solche Sammlung einen Preis aufzustellen, hat selbst I. D. Michaelis trotz eines Kataloges nicht gewagt. Nach der Kenntnis jedoch, die ich mir von der Michaelschen Sammlung erworben, erlaube ich mir, dieselbe annäherungsweise wie folgt zu taxieren und fürchte nicht, daß eine genaue an Ort und Stelle veranstaltete Abschätzung die von mir berechnete Summe zu hoch finden dürfte. Nämlich edita = 11336, mss = 5664, total = 17000 Taler. Die hiesige k. Bibliothek scheint für die Aufbewahrung, also Nutzbarmachung dieser Sammlung der angemessenste Ort zu sein und der intelligentesten Stadt Deutschlands gebührt der Vortritt in Dingen wissenschaftlichen Fortschreitens. Daher erlaube ich mir im Interesse der Wissenschaft und der genannten Anstalt hiermit das ergebenste Gesuch zu stellen:

Euer Exzellenz wollen die Michaelsche Sammlung für die Kgl. Bibliothek von den Hinterbliebenen H. I. Michaels ankaufen und die zur Bewerkstelligung des Ankaufs nötigen Maßregeln baldmöglichst ergreifen lassen.

Mit ausgezeichneter Hochachtung und schuldigem Respekt verharre ich . . .

Der Minister Eichhorn antwortete auf dieses Schreiben, in dem der Ankauf der Bibliothek Michaels erbeten wurde, am 20. August 1846 ganz kurz, »daß ich auf den Ankauf der Bibliothek nicht eingehen kann.«

X. Antrag auf Errichtung einer ordentlichen Professur für Jüdische Geschichte und Literatur.

Trotz dieser Mißerfolge beim preußischen Kultusministerium versuchte Zunz 2 Jahre später einen neuen Schritt, aber auch diesmal mit dem gleichen negativen Resultat. Am 25. Juli 1848 nämlich beantragte er bei dem Minister Ladenburg die Errichtung einer ordentlichen Professur für jüdische Geschichte und Literatur an der Berliner Universität. Zur Würdigung dieses Antrages von Zunz muß zunächst darauf hingewiesen werden, daß Andeutungen einer solchen Bitte sich schon in den Briefen an den König vom Jahre 1840 und 43 finden, daß aber außerdem, vielleicht nicht ohne seine Mitwirkung, auch öffentlich von dieser Sache bereits die Rede war. In der Kommission des Preußischen Vereinigten Landtages, die den Gesetzentwurf, die Verhältnisse der Juden betreffend, zu beraten hatte, wurde am 14. Juni 1847 mit 13 gegen 2 Stimmen die Motion eines Mitgliedes angenommen, die darauf ging, an irgendeiner Universität des Landes einen Lehrstuhl für jüdische Theologie einzurichten. Diese Motion kam dann in der Sitzung vom 17. Juni zur Verhandlung. Niemand verlangte darüber das Wort, und ob über den Antrag abgestimmt wurde, geht aus den gedruckten Protokollen nicht ganz klar hervor. In den Protokollen wird nämlich berichtet, daß ein Antrag von Donimiersky vorlag, die statutarischen Bestimmungen derjenigen Universitäten, die Juden ausschlossen, umzuarbeiten; dann heißt es in dem Protokoll »dieser Antrag der Abteilung wird mit 229 gegen 156 Stimmen bejaht«. Es ist nun fraglich, ob mit dem Antrag die Forderung des Polen oder die Motion gemeint ist, wahrscheinlicher ist das erstere, nur bleibt es auffällig, daß von dem Antrag eines Einzelnen gesagt wird, daß es der Antrag der Abteilung sei; die letzteren Worte »Antrag der Abteilung« beziehen sich sinngemäß eher auf jene Motion, während es ja andererseits begreiflicher ist, daß über einen Antrag wirklich abgestimmt wird, die Motion dagegen ohne Abstimmung bleibt.

Wie dem aber auch sein mag: es geht aus dieser bisher

völlig unbekannt gebliebenen Notiz hervor, daß die Errichtung einer Professur für Wissenschaft des Judentums (denn so ist der Ausdruck: jüdische Theologie, aufzufassen) durchaus keine überraschende Forderung war, sondern daß die Angelegenheit bereits die Volksvertretung beschäftigt hatte.

Das Schreiben, das von dem Minister der philosophischen Fakultät übersendet wurde, ist jedenfalls von dieser an den Minister zurückgeschickt worden. Ich habe bisher keine Einsicht in das Original erlangen können. Ich gebe es daher nach dem Konzept wieder:

21. An den Minister Ladenberg

25. Juli 1848.

Zu den auf Universitäten fremden Fächern gehört die Wissenschaft des Judentums. Über Geschichte und Literatur der Juden aus dem Zeitraum der letzten zweitausend Jahre wird da, wo die künftigen Beamten und Gesetzgeber ihre Vorbildung erhalten, keine Belehrung gegeben. Gebieten nicht die Zustände eine Einsicht, so sind die Fremdlinge auf diesem Gebiete gezwungen, sich an veraltete Bücher oder an lebende Bekanntschaften zu wenden, nicht geschützt vor dem Orakel der Unwissenheit oder des bösen Willens, deren Spuren alsdann Verfügungen und Gesetze tragen. Dem Leben und der Wissenschaft, dem Recht und der Geschichte werden hierdurch Unbilden zugefügt, von denen namentlich die Verhandlungen des ersten preußischen Landtages über das sogenannte Judengesetz ein trauriges Zeugnis ablegen. Die Unkunde von allem, was Juden und Judentum betrifft, die mir in diesen Verhandlungen begegnet, ist in jeder anderen Materie, welche die hohe Versammlung beschäftigt hat, ohne Beispiel. Für jüdische Angelegenheiten gab es keine Sachverständige, da jüdische Wissenschaft mit den Juden in ein Ghetto verwiesen war. Das Ghetto ist gesprengt, aber die Verweisung noch nicht aufgehoben. Was die spezielle Schilderung von der Wirkung dieser Vernachlässigung anbelangt, so erlaube ich mir auf meine seit dreißig Jahren herausgegebenen Schriften, insonder-

heit auf die Abhandlung: Die jüdische Literatur (Zur Geschichte und Literatur Band I, Berlin 1845, Veit & Co., 607 S., in 8) zu verweisen. Mir scheint es daher, den sozialen wie den wissenschaftlichen Interessen gleich förderlich, wenn der Staat fortan die Kenntnis jüdischer Geschichte usw. als zu dem Bereich der historischen und philosophischen Disziplinen gehörend betrachten würde. Und in diesem Sinne trage ich darauf an:

Daß das Kgl. preußische Kultusministerium an der hiesigen Universität eine ordentliche Professur für jüdische Geschichte und Literatur baldigst errichte.

Indem ich diesen Antrag Ihrer Erwägung anheimgebe, und um gütige Mitteilung des gefaßten Beschlusses ersuche, habe ich die Ehre mich zu nennen . . . .

Der Minister (für das Folgende sind die Akten der philosophischen Fakultät »betreffend die Vollständigkeit des Lehrkursus« Litt. K. Nr. 2, vol. 1 benutzt) übersandte dieses Schreiben der Fakultät am 12. August 1848. Diese beschloß der Ferien wegen erst am 18. Oktober die Einsetzung einer Kommission, die aus dem Dekan Trendelenburg und den Professoren Boeckh, Ranke und Petermann bestand. Während Boekh und Petermann erklärten, ihr Gutachten in der Kommission abgeben zu wollen, schrieb Ranke: »In Beziehung auf jüdische Geschichte bringe ich in Erinnerung, was früher einmal, als von der Errichtung eines Lehrstuhls für preußische Geschichte die Rede war, vorgekommen ist.« (22. Oktober.)

Die Kommissionssitzung fand am 30. Okt. statt; am 9. Nov. erstattete Trendelenburg mit besonderer Benutzung der Bemerkungen Boeckhs einen Bericht[1]) an das Ministerium, der in seinen wesentlichen Stellen folgendermaßen lautet:

---

[1]) Das Schreiben des Ministers, abgedruckt in Monatsschrift, Band 50, S 654 ff. ist natürlich nur eine Wiedergabe des Gutachtens der Fakultät. Dieses muß indessen um so größeres Interesse hervorrufen, als es nicht bloß die Quelle des Schreibens des Ministers ist, sondern die Anschauungen Boeckhs und Trendelenburgs wiedergibt.

»Dr. Zunz, dessen umfassende Kenntnisse und literarische Tätigkeit auf dem Gebiete der jüdischen Geschichte und Literatur allgemein bekannt sind, ist offenbar zu seinem Antrag durch den Eifer getrieben, im Sinne der erweiterten Freiheit auch die Literatur und Geschichte des jüdischen Volks in eine heilsame Wechselwirkung mit der allgemeinen Wissenschaft zu setzen und will sie daher in den Verband der Universität als ein gleichberechtigtes Glied einreihen. Die Fakultät erkennt die zum Grunde liegende Gesinnung gebührend an; aber sie vermag sich nicht mit den von Dr. Zunz geltend gemachten Gründen auf gleiche Weise einverstanden zu erklären. Insbesondere nimmt er sie von der Zurücksetzung her, welche die Juden lange erlitten und noch in den Verhandlungen des vereinigten Landtags darum erfahren hätten, weil über ihre Geschichte und Literatur, wie über ihre Gesetzgebung eine völlige Unkenntnis herrsche. Indessen ist an dieser Stelle kein Gegenmittel mehr nötig. Die Kraft dieses Grundes hat aufgehört, seit die unbedingte Gleichstellung erfolgt und verbürgt ist, seit die Zeit gekommen ist, daß unter uns auch die Juden ein besonderes politisches Gemeinwesen mit besonderen Gesetzen wie einen Staat im Staat nicht mehr bilden werden, und wie von ihrer Seite oft versichert ist, ein Volk im Volk auch nicht mehr bilden wollen. Eine Professur, die mit dem Nebengedanken gestiftet würde, das jüdische Wesen in seiner Besonderheit, in seinen entfremdenden Gesetzen und Gebräuchen geistig zu stützen und zu bekräftigen, widerspräche dem Sinne der neuen die starren Unterschiede ausgleichenden Freiheit. Sie wäre eine Bevorrechtung der Juden, ein Mißbrauch der Universität, insbesondere der philosophischen Fakultät, die für ihre Lehrfächer zunächst kein anderes Maß kennt, als den inneren Gehalt der Wissenschaft, und in der, wie ihre Statuten vorschreiben (§ 2) keine äußere Zweckmäßigkeit das reinere wissenschaftliche Interesse verdrängen soll. Daher muß die philosophische Fakultät für die Errichtung einer eigenen die jüdische Geschichte und Literatur vertretenden Professur jeden Grund ablehnen, der lediglich aus der äußeren Politik, aus der

vergangenen oder gegenwärtigen staatsbürgerlichen Stellung der Juden geschöpft wäre.

Die Fakultät hat indessen nicht unterlassen, die allgemeinern Gründe, die für die Errichtung eines solchen neuen Lehrstuhls sprechen könnten, zu erwägen, wiewohl sie in der Vorstellung des Dr. Zunz in den Hintergrund treten. Sie hat sich namentlich gefragt, ob nach den Normen, die ihr gelten müssen, die jüdische Geschichte und Literatur zunächst als solche und weiter in ihrer besonderen religiösen Bedeutung Anspruch haben könne, in einer ordentlichen Professur bei ihr vertreten zu sein.

Nach § 42 der Statuten ist für die Geschichte nur Eine Nominalprofessur bestimmt, und besteht bei ihr keine besondere Professur der deutschen, keine besondere der preußischen Geschichte. Sie hat Anträge auf Professuren für solche spezielle Lehrfächer nie befürwortet. Ihr liegt es nach ihrer bereits öfter entwickelten Ansicht vielmehr ob, keine Abzweigungen zu begünstigen, die nur im Besonderen verlaufen: und im Gegensatz gegen die Neigungen für vereinzelte Lieblingsfächer dahin zu wirken, daß die Wissenschaften in der allgemeinen Richtung und in dem umfassenden Sinne gelehrt und getrieben werden, durch welche die Studierenden einen vielseitigen Blick erwerben und befähigt werden, in das Besondere selbst vorzudringen. Es fördert die wissenschaftliche Kraft in den Lernenden nicht, wenn die Professuren sich immer mehr teilen und ihren Gegenstand als besondere Gebiete ausbilden. Daher wird es nicht zweckmäßig sein, daß die jüdische Geschichte aus dem wissenschaftlichen Verbande mit der allgemeinen herausgerissen werde. So lange in der Weltgeschichte die Juden einen Staat bilden, gehört ihre Geschichte in die Geschichte des Alterums, und, abgesehen von den ausführlichen Vorlesungen in der theologischen Fakultät, welche sich auf das alte Testament beziehen, kommt in den Vorträgen über alte Geschichte ihre welthistorische Bedeutung zum Rechte. Da die Juden aufhören, einen Staat zu bilden, geht ihre Geschichte in die allgemeine Kulturgeschichte über. Bei der phisosophischen Fakultät gibt es noch nicht einmal eine

eigene Professur für die Kulturgeschichte — es hätte schon eine solche nach den obigen Gesichtspunkten manches gegen sich — wie viel weniger ließe sich schon eine Professur für die jüdische Kulturgeschichte beantragen? — Was daher die philosophische Fakultät vor etwa einem Jahre gegen die Errichtung einer ordentlichen Professur der preußischen Geschichte, die doch sicher einer Hochschule im Mittelpunkt des preußischen Staates nahe läge, ausgeführt hat: das muß sie jetzt gegen den Antrag auf Gründung einer ordentlichen Professur für jüdische Geschichte einwenden. Wie es überhaupt in der Fakultät keine ordentliche Professur für spezielle Geschichte gibt, so kann es bei ihr auch keine für die jüdische geben.

Eine eigentümliche Seite der jüdischen Geschichte und Literatur bildet die Religion, deren Bedeutung für eine preußische Universität dadurch steigt, daß sich eine beträchtliche Zahl der Bewohner des Landes dazu bekennt. Indessen muß die philosophische Fakultät, sich selbst getreu, jede konfessionelle Beziehung, die grundsätzlich in den Kreis ihrer Lehrer hineingelegt würde, von sich abweisen. Zwei preußische Universitäten, die neben der evangelischen auch eine katholische theologische Fakultät in sich begreifen, haben ausdrücklich in der philosophischen Fakultät katholische Lehrstühle der Philosophie und Geschichte. Die hiesige philosophische Fakultät hat jeden solchen Unterschied, als ihrem Wesen fremd, stets von sich fern gehalten. Was bei ihr dem Bekenntnis der im Lande so viel zahlreicheren Katholiken nicht eingeräumt wurde, kann sie dem jüdischen nicht zugestehen. Am wenigsten kann sie ihrer Natur nach zugeben, daß ihr der Keim zu einer jüdischen theologischen Fakultät eingeimpft werde. Der Träger der jüdischen Religion ist ein Priestertum. Priester oder Rabbiner zu bilden, ist ein Gegenstand seminaristischer Anstalten, aber nicht eigentlich der Universitäten. Am wenigsten einer philosophischen Fakultät, welche, von keinem Positiven gebunden, die freie Wissenschaft vertritt. Wollte die jüdische Philosophie, wie sie in einem Philo oder Maimonides zu Tage gekommen, die Aufnahme in die philosophische Fakultät in An-

spruch nehmen, so ließe sich für sie ebenso wenig als für die arabische oder scholastische eine eigene Professur stiften. Darf doch nicht einmal die griechische Philosophie, die schöpferischer ist als alle, ein solches Vorrecht ausüben.

Die jüdische Geschichte und Literatur hat noch eine eigentümliche philologische Seite, deren Wichtigkeit nicht verkannt wird. Indessen ist für das Hebräische an der Universität hinlänglich gesorgt; uud wenn man das Talmudische, obwohl Männer an der Universität sind, die es verstehen, vermissen sollte, so ist das ein Spezialinteresse, für welches etwa, wie in Leipzig Dr. Fürst für die rabbinische Literatur, ein Lektor zu bestellen wäre. Es kann allerdings für das Studium des alten Testaments wichtig sein, daß die Universität einen vertrauten Kenner der rabbinischen Literatur besitzt, zumal dieselbe ohne einen im rabbinischen Wesen heimischen Mittelsmann bis jetzt ziemlich unzugänglich ist. Aber diese Beziehung wird die Errichtung einer eigenen Professur schwerlich rechtfertigen.

Erst vor kurzem hat die Universität in ihrer Gesamtheit der ordentlichen Professoren die oft ausgeführten Bedenken wiederholt, welche sich der wachsenden Vermehrung der Professuren entgegenstellen. Die allgemeinen Gründe finden auch auf den vorliegenden Fall Anwendung.

Schließlich darf ein besonderer, wenn auch untergeordneter Umstand nicht verschwiegen werden. Verhältnismäßig studieren auf unserer Universität viele Juden. Meistens unbemittelt, oft in drückender Armut, nehmen sie einen großen Teil der Benefizien in Anspruch, und die Universität hilft ihnen gern, so weit sie kann. Aber in mehr als einer Beziehung muß sich die Fakultät fragen, ob für die Universität eine solche Vermehrung dieses Elements zu wünschen wäre, wie unfehlbar eintreten würde, wenn unsere Universität zum Sitz rabbinischer Vorbereitung gemacht würde. Insbesondere müßte in einem solchen Fall auch auf neue Unterstützungsfonds Bedacht genommen werden.

Wenn sich die philosophische Fakultät nach allem, was sie im Obigen erörterte, gegen den Antrag auf Errichtung einer

eigenen Professur für jüdische Geschichte und Literatur erklären muß: so ist sie doch nicht gemeint, wissenschaftliche Bestrebungen dieser Art von sich abzuweisen. Wie sie noch in keiner wissenschaftlichen Richtung Habilitationen ausgeschlossen hat, so wird sie sie auch für jüdische Geschichte und Literatur gern annehmen, wenn sich bei ihr für dieselbe ein Mann zum Privatdozenten meldet, der mit den allgemeinen Forderungen deutscher Wissenschaft die besonderen erfüllt, welche die Statuten der Fakultät stellen. Dann wird die Erfahrung über das Bedürfnis und die Leistung entscheiden. Diesen Weg sind alle Disziplinen gegangen, welche in neuerer Zeit den Kreis der Universitätsstudien erweiterten Sie drängten sich nicht vor, sie ließen sich nicht von oben einsetzen, sondern, da ihnen ein freier Spielraum geöffnet wurde, arbeiteten sie sich auf der gewöhnlichen Bahn zu einer geistigen Macht hinauf. Will die jüdische Geschichte und Literatur zu einem eigenen und ansehnlichen Lehrfach der Universität werden, so muß sie stillen und sicheren Schrittes sich auf diesem Wege erproben und bewähren. Die Fakultät kann es mit der jüdischen Geschichte und Literatur nicht anders halten als mit anderen neuen Disziplinen. Die Stellung eines Privatdozenten ist frei und ehrenvoll; nahmhafte Gelehrte sind ihr Schmuck; sie wird daher auch für einen Vertreter jüdischer Geschichte und Literatur annehmbar sein.«

Im Zusammenhang mit dieser Angelegenheit steht das Folgende:

Die Verwalter des Veitel-Heine-Ephraimschen Fideikommisses stellten am 20. September 1850 bei dem Minister des Kultus und Unterrichts den Antrag, daß mit den Revenuen dieser Stiftung ein Lehrstuhl für rabbinische Literatur an der Berliner Universität begründet werde. Der Minister übersendete das Schreiben der Fakultät am 8. Oktober. In ihrem Gutachten ging die Fakultät wieder auf den Zunzschen Antrag ein und bemerkte folgendes: »Was sie damals gegen das Gesuch ausführte, findet auf den vorliegenden Fall volle Anwendung, und zwar um so mehr, da der damalige Antrag auf Errichtung einer Professur für jüdische Geschichte und Literatur doch noch allgemeiner und insofern wissen-

schaftlicher gehalten war, als der vorliegende engere auf Gründung eines Lehrstuhls für die rabbinische Literatur. Wir dürfen uns daher, um Wiederholungen zu vermeiden, auf jenen Bericht ehrerbietigst zurückbeziehen.

Es ist damals, wie früher, ausgeführt worden, warum die Errichtung von Professuren für ganz spezielle Lehrfächer, warum die Abzweigungen, die nur ins Besondere verlaufen, für den Unterricht auf der Universität und den allgemeinen wissenschaftlichen Sinn nicht förderlich sind. Es ist ausgeführt worden, warum die Fakultät, welche die Errichtung besonderer Professuren, z. B. für deutsche oder preußische Geschichte nicht befürwortete, auch die Errichtung einer besonderen Professur für jüdische Geschichte und Literatur widerraten müsse. Es erhellt von selbst, daß ein besonderes Lehrfach für rabbinische Literatur, in sich noch begrenzter und beschränkter, sich auch noch mehr von dem allgemeineren, wissenschaftlichen Zusammenhang, in dem es nur ein Glied sein dürfte, lostrennen würde.

Es ist damals ausgeführt worden, daß die philosophische Fakultät sich ihrer Natur nach nicht den Keim zu einer jüdischen theologischen Fakultät dürfte einimpfen lassen. Priester oder Rabbinen zu bilden, sei ein Gegenstand seminaristischer Anstalten, aber nicht eigentlich der Universitäten, am wenigsten einer philosophischen Fakultät, welche, von keinem Positiven gebunden, die freie Wissenschaft vertreten. Zwar wird zufolge der dem Gesuch beigefügten Denkschriften bei der Errichtung einer Professur für rabbinische Literatur zunächst und besonders Kritik des Talmudtextes, wissenschaftliche Erforschung und historische und geographische Benutzung dieser Literatur ins Auge gefaßt. Aber die Absicht geht über diese rein theoretischen Zwecke, welche man etwa der philosophischen Fakultät zuweisen könnte, offenbar hinaus. Schwerlich ging das im Jahre 1774 gestiftete Veitel-Heine-Ephraimsche Fideikommiß, das für eine jüdische Lehranstalt bestimmt wurde, darauf hin, die rabbinische Literatur in die allgemeine Wissenschaft aufzulösen. Ausdrücklich wird in der Denkschrift über die Notwendigkeit eines solchen Lehrstuhls auf

den Talmud als eine Fundgrube für die Dogmatik hingewiesen. Ausdrücklich wird die Universität Berlin für die Stiftung darum ausersehen, weil hier »viele Theologen« studieren, »die sich dem Rabbinat weihen, und denen eine bessere Kenntnis des Talmuds unerläßlich sei.« Auch möchte ein eigentümliches, ein partikulares Interesse aus einer Äußerung am Schluß der zweiten Denkschrift hervorblicken. Denn dort heißt es: »Jetzt noch findet sich unter den Juden eine große Zahl von Männern, die ausgebreitetes Wissen im Talmud mit allgemeiner Bildung verbinden; in 30 Jahren wird die Bildung ebenso allgemein wie das talmudische Wissen selten sein.« Es mag in diesen Worten ein jüdisches Bedürfnis ausgedrückt sein, aber schwerlich sprechen sie für die wissenschaftliche Bedeutung und die Zukunft des Lehrstuhls, dessen Errichtung in Antrag gebracht wird. Schwerlich soll die beantragte neue Professur lediglich den theoretischen Zweck haben, ein sonst untergehendes Wissen der menschlichen Wissenschaft zu erhalten. Sollte aber die Professur mit dem Nebengedanken ausgestattet werden, das jüdische Wesen in seiner Besonderheit, in seinen 13000 Cerimonialgesetzen — die Eine Denkschrift gibt diese Zahl an — geistig zu stützen und zu bekräftigen: so würde uns dies, wie wir früher bereits ausführten, als ein Mißbrauch der Universität, insbesondere der philosophischen Fakultät erscheinen, die für ihre Lehrfächer nur den inneren Gehalt der Wissenschaft zum Maßstabe nehmen darf, und in der, wie ihre Statuten ausdrücklich vorschreiben (§ 2), keine äußere Zweckmäßigkeit das reinere wissenschaftliche Interesse verdrängen soll.

Es ist allerdings richtig, daß in Berlin, wie die eine Denkschrift zur Begründung des Bedürfnisses erwähnt, verhältnismäßig viele Juden studieren. Aber in dieser Beziehung müssen wir ebenfalls wiederholen, was als ein besonderer, wenn auch untergeordneter Umstand in unserem früheren Berichte erwähnt wurde. Die jüdischen Studierenden meistens unbemittelt, oft in drückender Armut, nehmen einen großen Teil der Benefizien in Anspruch, deren Fonds überdies in den letzten Jahren abgenommen haben. Wenn unsere Universität, wie das Gesuch dazu den ersten Schritt

enthält, zum Mittelpunkt rabbinischer Vorbereitung gemacht würde: so wüchse ohne Zweifel der Zudrang in bedeutendem Maße. Wir wollen nicht fragen, ob für die Universität in jeder Beziehung die Vermehrung dieses Elementes zu wünschen wäre. Aber auf jeden Fall müßten für die Unterstützungen neue und nicht unbeträchtliche Quellen gefordert werden, wenn nicht unbillige oder gar harte Beeinträchtigungen anderer Studierenden entstehen sollten. Die Behörden der Universität haben immer gern und ohne Unterschied des Glaubens geholfen, wo es Not war, und so weit die bereiten Mittel reichten. Desto offener darf dieser Übelstand, der unfehlbar eintreten würde, von uns erwähnt werden.

Es ist endlich in dem früheren Berichte ausgeführt worden, daß die Fakultät, wenn sie die eigene Gründung einer partikularistischen Professur ablehnt, damit keineswegs wissenschaftliche Bestrebungen, welche sich auf jüdische Geschichte oder rabbinische Literatur richten, auszuschließen denkt. Sie hat immer nach allen wissenschaftlichen Richtungen hin Habilitationen angenommen. Wenn sich daher bei ihr für jüdische Geschichte und Literatur, und nicht bloß für rabbinische Schriften oder talmudisches Wesen ein Gelehrter zum Privatdozenten melden würde, der mit den allgemeinen Forderungen deutscher Wissenschaft die besonderen erfüllte, welche die Statuten der Fakultät stellen, so würde sie ihn zur Habilitation zulassen; und sie hat es gern gesehen, daß im vorigen Jahre ein Mann von philosophischer Bildung und umfassender linguistischer Kenntnis, Dr. Steinthal, bei seiner Habilitation auch das Rabbinische als einen Gegenstand bezeichnete, auf den er seine Vorlesungen auszudehnen denke. Aber es wäre der verkehrte Weg, wenn man von vornherein für eine partikulare Disziplin, welche ihre wissenschaftliche Bedeutung erst beweisn und bewähren soll, eine Professur gründen wollte. Keine der Disziplinen, welche in neuerer Zeit in die Universitätsstudien aufgenommen würde, hat sich von oben her einsetzen lassen, sondern alle haben sich von unten auf emporgearbeitet. Die rabbinische Literatur kann keine Bevorzugung in Anspruch nehmen.

Wir haben diese und ähnliche Gründe bereits in dem ehrerbietigst erstatteten Gutachten vom 9. November 1848 dargelegt. Es hat sich seit jener Zeit in wissenschaftlichem Betracht nichts geändert, und es fragt sich nur, ob die Sache dadurch in eine andere Lage gebracht wird, daß nunmehr das Veitel Heine Ephraimsche Fideikommiß für den noch enger begrenzten Zweck, für einen Lehrstuhl der rabbinischen Literatur, seine jährlichen Einkünfte von 800 T. anbietet. Als wir unseren Bericht erstatteten, zweifelten wir keinen Augenblick an der Freigebigkeit des Staates, wenn es sich darum handeln würde, für die Zwecke der allgemeinen Bildung und zur Vervollständigung des Universitätsunterrichts eine neue Professur auszustatten. Wir ließen daher die Geldfrage außer Spiel und sehen nun auch in dem bereit gehaltenen Gelde keinen neuen Grund. Wir gehen deswegen auch gar nicht in die Erwägung ein, ob mit 800 T. jährlichen Gehaltes eine Professur, die nur auf sparsames Honorar zu rechnen haben würde, genügend ausgerüstet wäre oder ob mit dem Vorschlag der Verwalter des Fideikommisses wirklich der Sinn eines jüdischen Testators vom Jahre 1774 getroffen sei, der doch wahrscheinlfch in einem ganz anderen und beschränkteren Sinne ein Beth Hamidrasch, ein Haus der Auslegung, zu bauen gedachte, als einen Hörsaal an der jetzigen Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität.

In diesem Sinne halten wir uns verpflichtet, nach wie vor an dem unter dem 9. November 1848 erstatteten Gutachten festzuhalten.

Dekan und Professoren der phil. Fak. hiesiger K. Fr. Wilh. Universität.

Dekan war Dove. Als erste haben Böckh und Trendelenburg unterschrieben (darauf folgen die übrigen).

Nachdem[1]) dieses Gesuch abgeschlagen war, versuchten die Fiduziarien des genannten Instituts die Statuten dergestalt zu

---

[1]) Das Folgende aus Veitel-Heine-Ephraim. Akten der phil. Fakultät. Litt. G. vol. 1 Nr. 1.

ändern, daß die Einkünfte zur Unterstützung von Privatdozenten bei der philosophischen Fakultät verwendet werden sollten, welche sich auch für rabbinische Literatur habilitieren würden. Der Minister sandte dies Gesuch an die Fakultät (28. Dez. 1853), diese lehnte es aber ab, dem Minister die Statutenänderung zu empfehlen (16. Febr. 1854). Dem ablehnenden Schreiben der Fakultät liegt ein großes Gutachten von Boeckh und fernere von Ranke und Trendelenburg bei. Diese wichtigen und inhaltsreichen Schreiben sollen hier aber nicht mitgeteilt werden, da sie mit Zunz nicht genau zusammenhängen, obgleich vielleicht der ganze Plan mit seiner Zustimmung, möglicherweise auf seine Anregung hin gefaßt worden war. Auf Grund des Gutachtens der Fakultät lehnte der Minister ab (13. März 1854), für das veränderte Statut die landesherrliche Genehmigung zu erwirken.

Überblickt man die im vorstehenden abgedruckten Aktenstücke, so erkennt man: Zunz ist nicht zeitlebens der Unentwegte gewesen, als den er sich in späteren Jahren gern ausgab, sondern er hat wenigstens in den ersten 50 Jahren seines Lebens Anknüpfungen zu den Vornehmen und Hochgestellten versucht, freilich ohne besonderen Erfolg damit zu erlangen. So entrollt sich in diesen Blättern eine Tragödie, die man mit tiefem Mitgefühl selbst durchlebt. Denn in seinen Bemühungen hat Zunz nur selten Privatvorteile für sich erstrebt, sondern war in allererster Linie beflissen, mit Zurückdrängung seiner Person einzutreten für die Ehre und Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Nachtrag zu S. 255.

Von Humboldt erhielt Zunz folgende Antwort, die nur von Frau Adele Rosenzweig in Cassel zur Verfügung gestellt wurde.

(13. Jan. 1837).

»Ew. Wohlgeboren eile ich meinen innigsten Dank für Ihre gelehrte und überaus interessante Schrift über die Namen des jüdischen Volkes auszudrücken. Nie ist dieser mit den Schicksalen des uralten Stammes so genau zusammenhängende Gegen-

stand mit solcher Gründlichkeit und in so allgemein geschichtlicher Beziehung behandelt worden. An dem Himmelsgewölbe lehren uns die Namen der Sterne, welche Nation das Studium der Astronomie in Spanien belebte; die geographischen Namen in Nord-Amerika bezeugen die Herkunft der Ansiedler. In den Vornamen der Hebräer liest man den Wanderungsgang des bedrängten Volkes. Mit der ausgezeichnetsten Hochachtung . . .«

Nachtrag zu S. 334 vorletzte Zeile.

Auch in der Herrenkurie wurde diese Angelegenheit erwogen. Auch der Ausschuß dieser Abteilung des hohen Hauses hatte die genannte Motion erwogen und sie mit 4 gegen 3 Stimmen zur seinigen gemacht. Diese Motion kam in der Herrenkurie überhaupt nicht zur Abstimmung, und es knüpfte sich auch keine Debatte daran; dagegen wurde der Antrag auf Zulassung der Juden zu ordentlichen Professoren der philosophischen und medizinischen Fakultät bei der Abstimmung mit 28 gegen 23, bei einer zweiten notwendig gewordenen mit 31 gegen 28 Stimmen abgelehnt.

Latente δὶς λεγόμενα.

Von **Adolf Schwarz**-Wien.

Wer die Ökonomie des menschlichen Denkens im Allgemeinen und des wissenschaftlichen im Besonderen genau kennt, der weiß es von selbst, daß fast jeder zusammenhängende Gedanken-Komplex in die Form von Kettenschlüssen oder Schlußketten eingekleidet werden kann. Schon bei dem ersten Versuch einer solchen Einkleidung erfahren wir es zu unserer Verwunderung, daß eine ganze Reihe von Sätzen als Konklusionen aus Prämissen sich ergeben, über die wir gedanklich hinweggesprungen sind, oder, kurz ausgedrückt, daß unser Denken ein enthymematisches ist. Welche Rolle das Enthymem in der talmudischen Hermeneutik spielt, habe ich in meinem »hermeneutischen Syllogismus« und noch eingehender in meiner »hermeneutischen Induktion« zu zeigen gesucht. Es darf auch nicht überraschen, daß sich in der talmudischen Literatur sehr viele Enthymemata finden; denn diese Literatur hat weit mehr Schlüsse als andere Literaturen aufzuweisen. Neben den rein logischen gibt es da auch exegetische Analogie- und Induktionsschlüsse. Die exegetischen wieder gabeln sich in isorrhematische und juxtapositionelle. Freilich sollte man meinen, daß, wo es sich um Exegese, um die Auslegung der hl. Schrift handelt, von einem Hinwegspringen über den Text keine Rede sein könne; aber das Merkwürdige besteht eben darin, daß wir im ersten Augenblick gar nicht merken, etwas Exegetisches vor uns zu haben. Exegetische Analogieschlüsse können gewiß niemals andere als vollständige sein; nichtsdestoweniger erfahren wir es zuweilen erst nachträglich, daß diese oder jene Halachah oder Agadah auf einem Isorrhem oder einer Juxtaposition beruht. Die Erkenntnis des Enthymems ist zugleich auch

die Erkenntnis des Analogieschlusses als eines exegetischen. Überall, wo uns derartige halachische oder agadische Sätze entgegentreten, haben wir ein vollständiges Enthymem vor uns, d. h. eine Konklusion, der die beiden Vordersätze fehlen. Ich will, soweit es sich um den isorrhematischen Analogie-Schluß, die Geserah schawah handelt, die Sache mit einem Beispiel zu erklären versuchen. In meinem Buche über die ג״ש S. 66 führe ich die Kontroverse zwischen R. Eliëser und R. Akiba über die Zeitgrenze für den Genuß des Peßach-Opfers aus der Mechilta Bô Kap. 6 an. R. Eliëser behauptet, Mitternacht sei die vom Gesetz gezogene Grenze. Den Ausdruck בלילה הזה gebraucht die Thorah im Ganzen nur zweimal, und dadurch, meint er, habe sie selber das Gebot, das Fleisch des Peßach-Lammes zu essen (Exod. 12, 8) mit dem, die Egypter ereilenden Strafgerichte Gottes (ebenda 12, 12) in Parallele gestellt. Das große Sterben der Egypter fand um Mitternacht statt. M ist P; S ist durch i M gleich; ergo ist auch S P. R. Akiba hingegen findet, daß die Thorah Exod. 12, 11 mit dem Worte הפנון den Anbruch des Morgens als Zeitgrenze angegeben hat. Diese Behauptung R. Akibas hat sich mir als die Konklusion eines Analogieschlusses herausgestellt, welcher ebenso isorrhematischen wie enthymematischen Charakters ist; denn ich wies nach, daß הפנון ebenso wie בלילה הזה ein echtes δὶς λεγόμενον sei. R. Akiba behauptet bloß: S ist P; daß dies eine Konklusion ist, welcher die zwei Sätze M ist P; S ist durch i gleich M, als Prämissen dienen, hat er gänzlich verschwiegen: Er operierte also mit einem enthymematischen Analogieschluß. Mit dieser Erkenntnis erlangte ich zugleich die Überzeugung, daß die Zahl der latenten גזרות שוות viel größer sei, als man sich träumen lassen könnte. Freilich muß man dieselben auch zu suchen verstehen; denn damit, daß man durch Hilfe der Konkordanz mehr als 500 δὶς λεγόμενα im Pentateuch findet, ist nicht viel gewonnen. Ich will hier eine Reihe enthymematischer ג״ש-Schlüsse in alphabetischer Reihenfolge vorführen.

1) Ber. rab. 70, 8 ד״א והנה באר בשדה, זו ציון, והנה שלשה עדרי צאן, אלו שלשה רגלים, כי מן הבאר ההוא ישקו, שמשם שואבים

רוח הקדש[1], והאבן גדולה, זו שטחת בית השואבה. Diese agadische Auslegung von Gen. 29, 2 nimmt unter den sechs verschiedenen, welche den Namen R. Chama bar Chaninas tragen, den zweiten Platz ein; nichtsdestoweniger dürfte sie nicht allein die weitaus älteste, sondern auch die am besten fundierte sein. Wir sind nämlich in der glücklichen Lage, den Ideengang des ersten Agadisten bis zu seinem Ursprung zurückzuverfolgen und so feststellen zu können, daß er nicht von dem Worte באר ausgegangen, sondern daß es ihm vor allem darum zu tun gewesen ist, den »großen Stein« vom Brunnen zu wälzen. Unmöglich kann R. Chama bar Chanina der Autor dieser zweiten Erklärung sein, nicht weil er sie in diesem Falle als die beste und einfachste an erster Stelle hätte bringen, sondern vielmehr aus dem Grunde, weil er die anderen fünf hätte ganz weglassen müssen. Es kommt überall darauf an, wie man eine Sache anfaßt. Wem die zwei Worte והאבן גדולה den Stein des Mirjambrunnens mit seiner schmalen Lichtöffnung, das große Synhedrion, das Verdienst der Väter, den Vorsitzenden des obersten Gerichtshofes oder gar den bösen Trieb bedeuten, darf sich nicht dessen rühmen, daß er, wie der Patriarch ohne fremde Hilfe, den Stein von der Öffnung des Brunnens fortgeschafft. Rationell ist ausschließlich der Agadist vorgegangen, welcher Gen. 29, 2 mit Gen. 28, 22 in Parallele gestellt hat. Das Wort והאבן ist nämlich ein *δὶς λεγόμενον*; es kommt in der ganzen Bibel bloß an den genannten zwei Stellen vor, und ein Agadist, der das weiß, müßte geradezu ein großer Stümper sein, wenn er zwischen dem Stein, den der Patriarch zum Fundament eines Gotteshauses bestimmt, und dem großen Stein, den derselbe Patriarch ganz allein fortgewälzt hat, keine Beziehung herausfinden könnte. Die Standsäule Jakobs ist im Lauf der Zeit zum großen Gottestempel geworden; das ist der erste Gedanke, den das *δὶς λεγόμενον* in der Seele des Agadisten auslöst, und der zweite der, daß man in diesem Tempel, wie das

[1]) Vgl. jer. Suk. 5, 1, wo dieser Ausspruch im Namen R. Josua ha-Levis und Jalkut Machir zu Jes. 12, 3, wo er anonym gebracht wird.

Fest des Wasserschöpfens am Sukkoth es versinnbildlicht, den heiligen Geist »geschöpft« hat. Zu diesem Gedankengang wird man durch Gen. 35, 14 geradezu gedrängt, und in Wirklichkeit sagt das Targ. Jon. ואקים תמן קמא באתרא דטליל עמיה, קמא דאבנא ונסיך עלה ניסוך חמר וניסוך מוי, אהים כדין עתידין למעבד בהגא דמטלייא, ואריק עלה וכו׳.

2) Mischnah Sotah 9, 2 נמצא טמון בגל או תלוי באילן או צף על פני המים לא היו עודפין, שנא׳ באדמה ולא טמון בגל׳. Mit dieser LA. der rezipierten Mischnah ist der jer. Talmud durchaus nicht einverstanden; er erklärt ganz resolut לא מסתברא דלא׳ באדמה ולא צף על פני מים, בשדה, ולא טמון בגל׳, ותני דבית דבי כן. Und wenn wir tiefer in die Materie eindringen, können wir nicht umhin, die von der Schule des Mischnah-Redakteurs festgehaltene Lesart als die ursprüngliche und richtige zu bezeichnen. Im halachischen Midrasch gilt בשדה als Ausdruck für das Sichtbare, Unverhüllte. So heißt es in der Mechilta Mischp. K. 14 או השדה, אפי׳ ליכהה את העפר, או אפילו היו לו כלים טמונים בגדישו והחליקן, ת״ל או הקמה im Sifré Deut. Sectio 283 ; או השדה, מה השדה בגלוי אף הקמה בגלוי בשדה פרט לטמונה, ד״ר יהודה, וחכמים אומרים, בשדה לדבות את הטמון[3].

---

[1]) In Pirke di RE. Kap. 35 wird der vom Patriarchen gesalbte Stein mit dem אבן שתיה (Joma Mischnah 5, 2 und Tosifta 3, 6) in Zusammenhang gebracht; dort heißt es וישב יעקב ללקוט את האבנים ומצא אותם כולם אבן אחת ושם אותם מצבה בתוך המקום וירד לו שמן מן השמים וכו׳, מה עשה הקב״ה נטל דגל ימינו ושבעה האבן עד עמקי תהומות ועשה אותם סניף לארץ וכו׳, לפיכך נקראת אבן השתיה, שמשם הוא טבור הארץ וכו׳. Es kann demnach nicht überraschen, wenn Jakob selber שתיית העולם genannt wird. Vgl. Jalkut II, 653. Im Midrasch Schocher tob Kap. 11 fehlen die Worte אמר דוד לפני הקב״ה אם נטשת ועזבת את יעקב שהוא שתיית העולם שנא׳ וצדיק יסוד עולם.

[2]) Sifré Deut. Sectio 205 wird selbstverständlich der ganze Vers (21, 1) כי ימצא, ולא בשעה שמצויה, מכאן אמרו משרבו הרצחנים בטלה עגלה ערופה, משבא אליעזר בן דינא, ויהונא בן פרישה הי׳ נקרא, חזרו לקרותו בן הרצחנים, חלל ולא חנוק, חלל ולא מפרפה, באדמה ולא טמון בגל, נפל, ולא תלוי באילן, בשדה, ולא צף על פני מים.

[3]) Den Widerspruch zwischen diesem Standpunkte der Chachamim und unserer Mischnah heben beide Talmude hervor, aber die Lösung des Jeruschalmi ist eine ganz andere als die des Babli.

Mir dient der Sifré zu Deut. 21, 1 als untrüglicher Beweis für die Lesart des Jeruschalmi. Im Sifré selber hat ursprünglich gestanden באדמה ולא צף ע״פ מים; in dem uns heute vorliegenden Sifré sind die einzelnen Versteile durcheinander geworfen. Man versuche bloß die Worte ולא צף על פני מים, אשר ה׳ אלהיך נותן לך[1] לרבות עבר הירדן unmittelbar nach באדמה hinaufzurücken, und es ist alles in der schönsten Ordnung. Was mir jedoch als der unwiderlegbarste Beweis für die Richtigkeit der vom Jeruschalmi urgierten Lesart gilt, ist die Tatsache, daß die Deduktion באדמה ולא צף ע״פ מים von einem *δὶς λεγόμενον* getragen wird. Das nomen באדמה findet sich, nicht allein im Pentateuch, sondern in der ganzen Bibel bloß zweimal, Deut. l. c. und 4, 18 תבנית כל רמש באדמה. Hier bedeutet באדמה, wie aus dem folgenden Halbvers תבנית כל דגה אשר במים מתחת לארץ unzweideutig hervorgeht, festen Erdboden. Man muß demnach konkludieren נאמר כאן באדמה ונאמר להלן באדמה, מה להלן לא במים, אף כאן לא במים. Oder, M ist P; S ist durch i gleich M; ergo ist S P.

3) Sifré Deut. Sectio 121 כי אהבך. מבלל (שנאמר) [שאמר][2] אהבתי את אדוני, מבאן אתה אומר, היה הוא אוהב את רבו ורבו את עני אוהבו, ה״ז אינו נרצע [היה אוהב על רבו והוא אינו אוהב את רבו ה״ז אינו נרצע] עד שיהא הוא אוהב לרבו ורבו אוהבו (היה אוהב על רבו והוא אינו אוהב את רבו, ה״ז אינו נרצע)[3], שנאמר כי אהבך. Was die Baraitha des Sifré von jener der Mechilta R. Ismaëls, Mischp. Kap. 2, und des Babli Kid. 22a wesentlich unterscheidet, ist die Deduktion der gegenseitigen Liebe aus dem einen Worte אהבך. Während Mechilta

---

[1]) So muß man auch in der Tosifta Sotah 9, 1 lesen; die alten Ausgaben haben auch tatsächlich באדמה וגומר לרבות, in der Zuckermandelschen Ausgabe jedoch fehlt das Fortsetzungszeichen וגו׳.

[2]) Ich lese מבלל שאמר, denn der Sifré will uns eben sagen, daß die Liebe des ibrischen Knechtes zu seinem Herrn keine bloße Vermutung, sondern eine expressis verbis hervorgehobene Tatsache sei. Die Wendung מבלל שנאמר wird im halachischen Midrasch nur dort gebraucht, wo aus dem angeführten Schriftwort etwas deduziert wird.

[3]) Die Umstellung des Textes, die ich hier vornehme, bedarf nicht erst einer Begründung. Jeder sieht es ja sofort, daß das Schlußergebnis am Ende stehen muß.

und Babli die Liebe des Herrn zum Knechte aus den Worten כי טוב לו עמך herauslesen, glaubt der Sifré ohne dieselben sein Auskommen finden zu können. Die Kommentatoren des Sifré freilich sind in einer nicht geringen Verlegenheit. Rabbenu Hillel und R. David Pardo erklären kurzerhand den Text für korrumpiert und emendieren ihn nach der Baraitha des Babli. Der Verfasser des י״א glaubt mit dem des י״נ das Wörtchen את vor אדוני urgieren zu können, und Friedmann tut so, als könnte man מהתם ומבאן אתה אומר lesen. Es ist jedoch ein völlig vergebliches Bemühen, die Deduktion des Sifré als eine lücken- oder fehlerhafte nachweisen zu wollen, denn sie ist durch die Mechilta des RSBJ. gegen jede Bemängelung geschützt. Dort nämlich wird das Verbum אהבך als Beweis dafür gebracht, daß אהבתי את אדוני übersetzt werden müßte: ich liebe meinen mich liebenden Herrn. אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני, אר״ש אם לאו מה עלתה על לבו שאם אינו אוהב היאך הוא נרצע, מבאן אתה אומר וכו׳ אינו נרצע שנא׳ כי אהבך. Doch, so muß man fragen, wodurch hat אהבך eine stärkere Beweiskraft als אהבתי? Einfach dadurch, antworte ich, daß es ein *δὶς λεγόμενον* ist. Die zwei Worte כי אהבך finden sich in der ganzen Bibel nur an zwei Stellen, Deut. 15, 16 und 23, 6. In letzterem Verse heißt es כי אהבך ה׳ אלהיך. Wie Gott nur denjenigen liebt, welcher sich ihm in Liebe zuwendet, so kann auch die Liebe des Knechtes zu seinem Herrn, ja die Liebe des Menschen zu seinem Nächsten überhaupt nur eine auf Gegenseitigkeit beruhende sein. Man hat nur die Wahl, entweder ein isorrhematisches Enthymem anzuerkennen, oder den Text des Sifré mit R. Hillel und D. Pardo nach der Baraitha des Babli zu emendieren. Tertium non datur.

4) Jeb. 22b ת״ר, הבא על אחותו והיא בת אשת אביו חייב משום אחותו ומשום בת אשת אביו, ר׳ יוסי ב״ר יהודה אומר, אינו חייב אלא משום אחותו בלבד[1]. Während nach der Auffassung des Babli die Chachamim Lev. 18, 11 dahin auslegen, daß בת אשת אביך zu dem Verbote in 18, 9 ein zweites hinzufügt und אחותך היא die Voll-

[1]) Im Jeruschalmi, Sanh. 7, 8 lautet der Schluß unserer Baraitha הבא על אחותו אינו חייב עליה [אלא] משום שם אחד בלבד.

schwester bedeutet, findet R. José bar Jehudah in אחותך היא die scharfe Betonung, daß es sich bloß um ein Verbot handelt, und in בת אשת אביך die Einschränkung des Verbotes auf die Tochter des Vaters von einer Frau שקידושין תופסין בה. Durch diese Interpretation erscheint אחותך in V. 11 determiniert, insofern die Tochter des Vaters von einer Heidin oder Sklavin inbezug auf die Eheverbote nicht als Schwester gelten kann. Die Frage ist nur die, ob der Begriffs-Umfang des Wortes אחותך in Lev. 18, 9 genau derselbe wie in V. 11 ist? Wenn man sich darauf besinnt, daß, wie aus Gen. 20, 12 unwiderlegbar hervorgeht, vor der sinaitischen Gesetzgebung die Halbschwester von väterlicher Seite zu ehelichen dem Bruder nicht verboten war, daß bloß die Halbschwester von mütterlicher Seite ein Ehehindernis war, so muß man zugeben, daß der Gesetzgeber in V. 9 den bisherigen Unterschied zwischen den Halbschwestern radikal beseitigt hat. Du darfst zwischen der Tochter deines Vaters und der deiner Mutter ebensowenig unterscheiden wie zwischen der Tochter deines Sohnes und der deiner Tochter. Mit Vers 10 beginnt durchaus nicht etwas Neues. Die drei Verse 9—11 hängen aufs engste und innigste zusammen und bilden ein einheitliches Ganzes. So wenig es für dich inbezug auf deine Enkelin inbetracht kommt, ob sie durch ihren Vater oder durch ihre Mutter in Blutsverwandtschaft zu dir steht, ebensowenig darfst du in Zukunft bei deiner Halbschwester einen Unterschied machen zwischen väterlicher und mütterlicher Seite. Die Gleichstellung der Halbschwester von seiten des Vaters mit der von seiten der Mutter muß eine durchgreifende, eine vollständige sein[1]). Eine vollständige? Kann und darf man die von einer Heidin oder Sklavin geborene Tochter eines Juden auf dieselbe Linie stellen, wie die von einem Heiden

---

[1]) Ein Irrtum, daß אחותך בת אביך, wie D. Hoffmann, Das Buch Leviticus II, 16 behauptet, eine Halbschwester bezeichnet, ist völlig ausgeschlossen. Gegen einen solchen Irrtum bildet die Juxtaposition ausreichenden Schutz, und ihm braucht nicht erst in V. 11, den Hoffmann auffallenderweise einen Nachtrag nennt, vorgebeugt zu werden.

oder Sklaven gezeugte Tochter einer Jüdin[1])? Nun, um diese Gleichstellung auf das richtige Maß zurückzuführen, wiederholt die Thora in V. 11 das neue Verbot ערות בת אשת אביך מולדת אביך אחותך היא לא תגלה ערותה. Als Halbschwester von väterlicher Seite kann nur die von einer Jüdin geborene Tochter gelten. In V. 9 sind בת אביך או בת אמך juxtaponiert und demnach einander völlig gleich; in V. 11 hingegen wird die Juxtaposition[2]) wieder eingeschränkt und zwar durch das δὶς λεγόμενον אחותך, das sich ein drittes Mal in der Bibel nicht mehr findet. Nach den Ausführungen des Babli halte ich mich zu der Behauptung berechtigt, daß die Lehrmeinung R. José bar Jehudas eine Konklusion ist, welche auf den Prämissen M ist P, S ist durch i gleich M beruht, oder mit anderen Worten, daß ihr ein latentes δὶς λεγόμενον zugrunde liegt.

5) Sifra Sch. X, 7 יכול תהיה נבלת בהמה טמטאה בגדים בבית הבליעה וכו' ת"ל בה, בה אתה מטמא בבית הבליעה, ואי אתה מטמא בנבלת בהמה בבית הבליעה, א"כ ל"ש והאוכל, ליתן שיעור לנוגע ולנושא, מה האוכל כזית אף הנוגע [והנושא] כזית. Hier wird also das Wort והאוכל in Lev. 11, 40 als Maßstab für die Quantität des verunreinigenden toten Viehes hingestellt. Dieses Wort findet sich nicht bloß im Pentateuch, sondern in der ganzen Bibel nur noch ein zweites Mal: Lev. 14, 47. Zu diesem Verse bemerkt der Sifra Mez. 5, 6—8 אין לי אלא אוכל, שוכב מנין, ת"ל השוכב בבית יכבס, אין לי אלא אוכל ושוכב, אוכל ולא שוכב, שוכב ולא אוכל, לא אוכל ולא שוכב[3]) מנין,

[1]) Vgl. Jeb. 45b והלכתא נכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד כישר und die Mischnah Kidd. 3, 12 בין בפנויה בין באשת איש וכל בי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין הולד כמותה, ואין זה זה ולד שפחה וכותית.

[2]) Über die Prävalenz der נ"ש vor dem הקש vgl. meine herm. Induktion S. 146.

[3]) Es kann doch nicht der leiseste Zweifel darüber obwalten, daß schon das Verweilen, also ein bloßes Stehen in einem mit dem Schaden des Aussatzes behafteten Hause, verunreinigend wirkt. Vgl. die Mischnah Neg. 13, 9 und Tosifta 7, 3. Nichtsdestoweniger fehlt der Schlußpassus in der editio princ., in den Dessauer, Wiener und Warschauer Ausgaben; die Ausgabe Malbims und die Hussiatiner von 1908 haben ihn. Auch Ahron Ibn Chajjim scheint ihn genau so gehabt zu haben, wie der RABD.

ת״ל וכבם בגדיו ויבה, אם סופינו לדבות את הכל מה ת״ל האוכל והשוכב, אלא כדי ליתן שיעור לשוכב כדי שיאכל, וכמה הוא שיעור אכילה, כדי אכילת פרס וכו׳. Der Sifra erwähnt zwar mit keiner Silbe, daß die zwei Schrift-Verse, in welchen והאוכל vorkommt, mit einander in Parallele gestellt werden müssen; wir brauchen uns jedoch nur daran zu erinnern, daß die Unreinheit, welche אכילת נבלת בהמה zur Folge hat, bloß eine טומאת מגע ומשא, ferner daß der שיעור bei טומאה und bei איסור derselbe ist, und es erscheint uns als selbstverständlich, daß, wie die Größe einer Olive die Quantität des verunreinigenden Gegenstandes bestimmt, so auch die Zeit, innerhalb welcher die einzelnen Bissen zu einer Olive sich zusammensetzen, zugleich als Maß für das Verweilen בבית המנוגע zu gelten hat. Wir haben wieder ein latentes *δὶς λεγόμενον* vor uns, und anstatt die Formel für den isorrhematischen Analogieschluß anzuführen, sage ich bloß: נאמר כאן והאוכל ונאמר להלן והאוכל, מה והאוכל שנאמר אצל טמא ומשא בבדי אכילת פרס, אף והאוכל שנא׳ אצל שהויה ושביבה בכדי אכילת פרס:

6) Sifra Z. 3, 5 כל זכר (בכהנים) [בבני אהרן][1] לדבות בע״ט ולמה, אם לאכילה כבר אמור, א״כ ל״ג כל זכר, לדבות בע״ט למחלוקת. Das Verbum יאכלנה Lev. 6, 11 wird im Sinne der Beteiligung aufgefaßt. Jeder Ahronide hat an den שירי מנחת הכהנים seinen Anteil. Das hier gebrauchte Verbum יאכלנה kommt in der ganzen Bibel ein zweites Mal weiter unten Lev. 6, 19 vor, und selbstverständlich wird es dort vom Sifra in der hier hervorgehobenen Bedeutung genommen. Z. III, 3 heißt es הכהן המחטא אתה יאכלנה, פרט לטבול יום ולמחוסר כפורים. Mit Ausnahme der hier Eximierten dürfen alle Ahroniden das Sündopfer essen. יאכלנה bedeutet mithin auch hier genau so wie oben V. 11 יחלקנה. Demnach kann das Subjekt הכהן המחטא nicht mehr buchstäblich aufgefaßt werden. Der amtierende Priester erwirbt allen Mitgliedern seiner Abteilung das Recht der Beteiligung. Daß dieses Recht auch beim Sündopfer selbst auf die mit einem Leibesfehler behafteten

[1]) Daß hier V. 11 im 6. Kap. des Leviticus herangezogen wird und man demnach בבני אהרן lesen muß, ersieht man aus den vom Sifra gedeuteten einzelnen Worten des ganzen Verses.

Ahroniden sich erstreckt, können wir nur auf Grund der ג״ש יאכלנה נאמר כאן יאכלנה ונאמר להלן יאכלנה, מה להלן למחלוקת גם לבע״מ behaupten. Wer an dieser meiner Auffassung Anstoß nehmen wollte, den müßte ich auf Seb. 99a verweisen, wo RL die mischnische Halachah (12, 1) בע״מ בין בע״מ aus Lev. 6, 19 deduziert. Ob dieser palästinensische Amoräer den hierher gehörenden Sifra gekannt hat oder nicht, wollen wir auf sich beruhen lassen; ich begnüge mich, die Schlußzeilen der talmudischen Deduktion hierherzusetzen. אלא מאי יאכלנה יחלקנה, דאוי לחיטוי חולק, שאינו דאוי לחיטוי אינו חולק, הרי בע״מ דאינו דאוי לחיטוי וחולק בע״מ דחטנא דביה כל זכר בכהנים לדבות בע״מ. Ich unterlasse es, das Wort בכהנים in בבני אהרן zu emendieren. Denn wenn der Babli in Wirklichkeit Lev. 6, 22 als Beweis dafür heranzieht, daß mit Leibesfehlern behaftete Ahroniden vom Sündopfer essen dürfen, so ist dieser Beweis doch nur ein durch den Ausdruck בני אהרן vermittelter. Unter כהנים sind nur funktionsfähige Priester, unter בני אהרן auch בע״מ zu verstehen[1]).

7) Sifra Ked. 9, 13 ואיש אשר ישכב את בלתו תבל עשו, על שם שתיבל את התוצ, ד״א] על שם (שהיתה) [שעשיתה], (את החטא). Die von mir vorgenommene Korrektur beruht auf einer Lesart, welche RABD uns in seinem Kommentar aufbewahrt hat. Er weiß nämlich das erste Mal nichts von einem תוצ und das zweite Mal nichts von einer חטא; denn er schreibt תבל עשו על שם שתבלו את החטא: ד״א תבל עשו על שם שחותה, לא ידענא מאי היא ואפשר שהוא מלשון חותה כדאמרינן בטמ׳ מכות הא אם הדם שנפשו של אדם חותה[2]) והוא לשון ניאום וכאן עשו על שם שחיתו כלומר לשון נבלה הוא על שם שנמאסו מעני (שנעשו) [שעשו] דבר מאום. Doch selbst

---

[1]) Siehe Sifra Anfang Emor ומנין לדבות בע״מ ת״ל בני אהרן. Gewiß, בני אהרן הכהנים oder כהנים für sich allein bedeutet funktionsfähige Priester, הכהנים בני אהרן hingegen auch mit Leibesfehlern behaftete.

[2]) In unseren Mischnajoth-Ausgaben steht Makk. 3, 15 genau so wie in der Mischnah des Babli קצה, aber die Mischnah des Jeruschalmi und die Editio Lowe liest חתה. Jedenfalls hat RABD diese LA. als die ursprüngliche betrachtet.

wenn uns die von RABD gebrachte Lesart keine Handhabe zu einer Emendation böte, müßten wir dennoch שׁשׁיחתו lesen, weil die Logik uns dazu zwingt. Das nomen תבל kommt in der Bibel nur zweimal, und zwar bei den Keuschheitsgesetzen vor; das eine Mal Lev. 18, 23 bei dem Verbote der Sodomie, wo es nichts anderes als die sittliche Entartung des Menschen bedeutet, welche die Thorah mit den Worten (שׁחת[1] brandmarkt. Wenn nun bei dem frevelhaften Umgange mit der Schwiegertochter dasselbe Wort gebraucht wird, so geschieht es bloß aus dem Grunde, um ihn der Sodomie gleichzustellen. Aus einer inneren Notwendigkeit heraus müssen wir sagen: נאמר כאן תבל ונאמר להלן תבל, מה להלן השחתה את כאן השחתה.

8) Sifra Mm. Sch. 1, 9 ויקרב אהרן אל המזבח וגו׳ תדע שקרבנו מכפר יותר מקרבן העם, שקרבן העם אינו מכפר על הכהנים, וקרבנו מכפר על ידו ועל יד העם, שנא׳ ועשה את חטאתך ואת עולתך וכפר בעדך ובעד העם ועשה את קרבן העם וכפר בעדם. Auf den ersten Blick scheint die Behauptung des Sifra eine sehr gewagte zu sein; denn es ist ja nicht abzusehen, warum bei den Priestern eine einfache Sühne genügen und das Volk einer zweifachen bedürfen soll. Freilich, daß der Hohepriester selber von seinen Sünden befreit werden müsse, bevor er Andere sühnen will, ist sonnenklar, aber sind denn nicht auch die Priester sündige Menschen? Gehören nicht auch sie zu dem der Versöhnung harrenden Volke? Woher weiß denn der Sifra, daß בעדך das ganze Priesterhaus bezeichnet? Das weiß er, so antworte ich mit aller Bestimmtheit, aus der Parallelstelle, an welcher dieses Wort das erste Mal in der Thorah sich findet, aus Gen. 20, 7 ועתה השב את אשת האיש ויתפלל בעדך והיה וגו׳. »Und nun gib dem Manne die Frau zurück; er soll für dich beten, daß du am Leben bleibest; wenn du sie ihm aber nicht zurückgibst, so wisse, daß du sterben mußt, du und alle die dir angehören«. בעדך bedeutet also »für dich und die Deinen«, was zum Überfluß auch von Gen. 20, 17

[1]) Die Thorah gebraucht wiederholt diesen Ausdruck beim דור המבול. Vgl. Gen. 6, 11. 12 ותשחת הארץ וגו׳ וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ.

bestätigt wird. Da nun dieses בעדך im Pentateuch nur noch ein zweites Mal, in dem vom Sifra erklärten Schriftvers, Lev. 9, 7 vorkommt, können wir füglich konkludieren נאמר כאן בעדך ונאמר להלן בעדך, מה להלן הוא וביתו, אף כאן הוא וביתו. Somit ist die Behauptung, das Opfer Ahrons sei zugleich eine Sühne auch für alle Ahroniden nichts anderes als ein isorrhematisches Enthymem, eine Konklusion, bei welcher die zwei Prämissen übersprungen worden sind.

9) Targ. Jon. zu Gen. 24, 22 והוה כד סיפקן גמליא למטלי ונסיב גברא קדישא דהדהבא דרבמונא מתקליה קביל דרבמונא[1]) לגלגלתא דאיטמוסין בנהא למיתב לעיבידתה משכנא, ותרין שידין יהב על ידהא מתקל עשר סלעין דדהבא סכום מתקלהון קביל תרין לוחיא דכתיבין בהון עשרתי דבריא. Die Quelle dieser Agadah hat bereits Rabbenu Jakob Baal ha-Turim angedeutet mit der Bemerkung ב׳ במסורה, הבא ואידך בקע לגלגלת שרמז לה וכות השקלים. R. Jakob hat freilich an kein *δὶς λεγόμενον* gedacht, denn er verzeichnet ja die ב׳ במסורה auch dort, wo die Parallelstelle sich in den Propheten und Hagiographen findet. Aber auch abgesehen von dieser massoretischen Seite seiner Zusammenstellungen, kann er schon deshalb nicht die ג״ש als solche im Auge gehabt haben, weil es ihm sonst unmöglich entgangen wäre, daß auch die zweite Bemerkung des Targ. Jon., die Parallele der zwei Armbänder mit den zwei Bundestafeln, von einem, wenn auch uneigentlichen *δὶς λεγόμενον* getragen wird. Man braucht nur das Targ. Jon. mit Aufmerksamkeit zu lesen und

---

[1]) Das Targum hat hier die Mischnah Schek. 2, 4 zur Voraussetzung שכשעלו ישראל מן הגולה היו שוקלין דרבונות. Die Annahme einzelner Kommentatoren, daß die heimkehrenden Exulanten halbe Golddareiken als Schekelsteuer entrichtet haben, ist a limine zurückzuweisen. In seiner Schrift »Über talm. Münzen u. Gewichte« S. 16 hat B. Zuckermann anschaulich gezeigt, daß der halbe Silberschekel nur ein Gewicht bis höchstens 7, 17 Gramm, der halbe Golddareikon ein Gewicht von 8,385 Gramm, also in Silber etwa 83,85 Gramm hatte. Man muß entschieden, namentlich in Hinblick auf Neh. 10, 33, Z. beipflichten, wenn er behauptet, daß die Schekelsteuer von den heimkehrenden Exulanten mit kleinen Goldmünzen im Gewichte von 0,82 Gr. = 8,2 Gramm Silber entrichtet wurde.

wird sofort an Deut. 9, 15b ושני לוחות הברית על שתי ידי erinnert. Die zwei Armbänder an den Händen Rebekkas und die zwei Tafeln auf den Händen Moses haben durch die drei identischen Vokabeln eine viel zu große Anziehungskraft für die Phantasie des Agadisten, als daß er sich die Gelegenheit entgehen lassen könnte, die zwei Facta in Beziehung zu einander zu bringen. Die גזירה שוה hat der Agadah wenn nicht noch größere, so doch zum mindesten ebenso große Impulse wie der Halachah gegeben.

10) Mechilta Bô Kap. 14 כשש מאות אלף רגלי הגברים, כששים רבוא גבורים וכו׳ לבד טטף ולבד נשים וקטנים ד״ר ישמעאל, ר׳ יונתן אומר לבד טטף לבד מנשים טף וזקנים. Sicherlich ist R. Jonathan hier in der Deutung der einzelnen Worte des Schriftverses Exod. 12, 37b viel konsequenter als sein Meister R. Ismaël. Darin stimmen sie wohl beide überein, daß der Artikel in הגברים eine unverkennbare Absicht bekundet, daß hier dieselben Männer gemeint sind, von welchen Pharao schon früher 10, 11 gesprochen. Dort jedoch ist הגברים ein Vokativ: »gehet doch, ihr Männer«[1]). Dieser Pharao hätte am liebsten das ganze Volk je früher je lieber fortgeschickt; nur aus Furcht, er könnte durch allzugroße Nachgiebigkeit seinen Thron erschüttern, hörte er nicht auf die Stimme seiner Räte, die ihm unzweideutig sagten: »schicke die Leute weg, daß sie dem Ewigen ihrem Gotte dienen; weißt du denn noch immer nicht, daß Egypten zugrundegeht?« Pharao mißverstand absichtlich das Wort האנשים und substituierte geflissentlich dafür הגברים. Daß er jedoch alle waffenfähigen Männer darunter verstanden, daran kann keinen Augenblick gezweifelt werden. Mose stellte die Forderung, daß das Volk mit Kind und Kegel entlassen werde, Pharao hingegen verlegte sich aufs Handeln und gab nur schrittweise nach. Zuerst wollte er bloß den »Männern« erlauben, in die Wüste zu ziehen; nach der dreitägigen Finsternis sprach

---

[1]) Exod. 12, 37b ist das ה״א in הגברים geradezu störend, denn folgerichtig müßte es dann לבד מן הטף heißen. Auf dieses ה״א stützt sich auch die Deutung גבורים.

er zu Mose: »Gehet, dienet dem Ewigen, nur eure Schafe und Rinder müssen zurückbleiben, dafür dürfen auch eure Kinder mit euch gehen« (10, 24). Und nach dem großen Sterben machte er endlich die letzte Konzession גם צאנכם גם בקרכם קחו וגו׳ ולכו וגו׳, nehmet auch eure Schafe und auch eure Rinder mit und gehet (12, 32). Ich habe absichtlich dieses schrittweise Einlenken Pharaos hervorgehoben, um zu zeigen, daß auf der einen Seite unter הגברים nur die kriegstüchtigen Männer zu verstehen sind, und daß auf der andern Seite טף nicht die kleinen Kinder allein, sondern das ganze Gesinde, Frauen, zu denen die Knaben und Mädchen gehören, und Jünglinge unter 20 Jahren bedeutet. Es kommt demnach auf eins heraus, ob ich sage, הגברים schließt Frauen und Kinder aus, oder לבד מטף umfaßt Frauen und Kinder. הגברים ist ein δὶς λεγόμενον; es kommt im Pentateuch nur an den erwähnten zwei Stellen Exod. 10, 11 und 12, 37b vor, und kann demnach an der zweiten keine andere Bedeutung haben als an der ersten. Ebendeshalb glaubte ich sagen zu müssen, daß R. Jonathan konsequenter als R. Ismaël sei; denn da הגברים nur die kampffähigen Männer, oder, wie R. Ismaël sie nennt, die Helden bezeichnet, mithin die Greise ausschließt, kann man nicht umhin zu sagen, daß לבד מטף diese Alten mitbezeichnet. Ganz, ganz anders jedoch ist die Darstellung in der Mechilta RSBJ's. Diese will von einer latenten ג״ש nichts wissen und geht darin soweit, daß sie das ה״א in הגברים ignoriert. Sie erklärt. רגול׳ עושה מלחמה. גברים׳ חוץ מנשים׳ לבד מטף מלמד שעלו עמהם פחות מבן עשרים שנה. Nach dieser Erklärung ist hier nur von den jetzigen und zukünftigen Waffenträgern die Rede. Frauen und Mädchen bleiben ganz außer Betracht, denn, wie גברים die Frauen, so schließt לבד מטף die Mädchen aus. Wenn nun D. Hoffmann, der verdienstvolle Herausgeber, den Text emendieren und die Worte כיוצא בהן hinzufügen zu müssen glaubt, so verkennt er den Standpunkt, welchen diese Mechilta hier einnimmt. Ihr ist es keineswegs um eine annähernde Schätzung der aus Egypten ziehenden israelitischen Seelen, sondern um die Hervorhebung des jetzigen und zu-

künftigen Volksheeres zu tun[1]). Der prinzipielle Unterschied zwischen der Schule R. Ismaëls und R. Akibas zeigt sich hier in der Verwertung, resp. Ablehnung eines *δὶς λεγόμενον*. Daß die ג״ש eine latente ist, ändert nichts an der Sache.

11) Ber. rab. 44, 4 ר׳ לוי אומר אוחרי׳ לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ואומר, תאמר אותן המלכים שהרגתי שבניהם מכנסין אוכלוסין ובאין ועושין עמי מלחמה, א״ל הקב״ה אל תירא אנכי מגן לך, מה המגן הזה אפי׳ כל החרבות באות עליו, הוא עומד כנגדן וכו׳, אני נלחם בנגדן. Das Wort מגן Gen. 15, 1 wird von R. Levi in doppelter, von den Rabbanan in einfacher Weise erklärt. Die an zweiter Stelle gebrachte Deutung R. Levis, daß Gott für Abraham mit dem Schwert kämpfen und ihm so zum Schilde sein wird, beruht auf der ג״ש מגן, also auf einem *δὶς λεγόμενον*, das sich im Pentateuch das zweite Mal Deut. 33, 29 findet. An dieser zweiten Stelle ist das nomen durch den Parallelismus determiniert. מגן עזרך ואשר חרב גאותך, Gott ist der Schild, der dir Hilfe bringt, und das Schwert, das dir Hoheit verschafft. Schild und Schwert hängen also eng und innig zusammen. Dieser sehr einfachen Erklärung gegenüber nehmen sich die der Kommentatoren[2]) des Midrasch höchst eigen-

---

[1]) Aus zwei Gründen vermag ich die Emendation Hoffmanns nicht zu akzeptieren; einmal, weil פחות מבן כ׳ שנה doch nur auf Jünglinge und nicht auf Jungfrauen bezogen werden kann und es gänzlich ausgeschlossen erscheint, daß es viermal mehr Töchter als Söhne gegeben haben soll. Ich rechne mit dem Targ. Jon. fünf weitere Seelen auf jeden verheirateten Mann, und das dürfte für die damalige Zeit eher zu niedrig als zu hoch gegriffen sein. Aber noch aus einem zweiten, ebenso triftigen Grunde kann ich Hoffmann nicht beipflichten. Die Mechilta sagt מלמד ביוצא בהן; ich finde jedoch für sein מלמד mit dem besten Willen keinen Limmud. Und daß die Mechilta dieses Wort ernst nimmt, beweist am besten das unmittelbar folgende Alinea. ערב עלה אתם, ערב רב עלה אתם, וגם ערב רב עלה אתם מלמד שעלו עמהן גרים ועבדים שלשה ביוצא בהן. Hier bieten die zwei Worte גם und רב und das ו״ו in וגם einen Hinweis auf die dreifache Zahl; in לבד מטה hingegen erscheint auch nicht ein Buchstabe als abundant.

[2]) Sam. Jaffé Aschkenasi hält in seinem יפה תאר die Worte דכתיב דאמר אל תירא פשיטא שיכן אנכי מגן לך בעזרה, ולמה אמר אנכי מגן לך, ומשני כי לרבותא קאמר דלא מיבעיא שלא

artig aus. Oder kann und darf es jemand bestreiten, daß Gott dem Urahn des jüdischen Volkes nur in demselben Sinne des Wortes Schild und Schirm zu sein verheißt, wie diesem Volke selber? Diese ג״ש ist gewiß früh erkannt worden, und es ist ganz irrelevant, ob R. Levi bloß der Referent der zweiten Erklärung ist.

12) Sifré Deut. Sect. 177 והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי וגו׳ שלשה מיתתן בידי שמים, הכובש נבואתו ביונה בן אמיתי, והמזויר על דברי הנביא כחבירו של מיכה[2] ונביא שעובר על דברי עצמו בעדו הנביא[2] דברי הנביא כחבירו של מיכה[2] ונביא שעובר על דברי עצמו בעדו הנביא[2]. Diese drei Sünden, welche schon die Mischnah Sanh. 11, 5 als durch den Tod von Gottes Hand zu ahndende bezeichnet, findet der Talmud (das. 89a) in dem Schriftwort Deut. 18, 19 אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי angedeutet. Er bemerkt kurz קרי ביה לא ישמע, וקרי ביה לא ישמע על דברי, וכתיב בי׳ אנכי אדרוש מעמו, בידי שמים. Wer das ihm geoffenbarte Gotteswort nicht verkündet, wer das von einem Propheten verkündete Gotteswort als etwas Überflüssiges unbeachtet läßt, und wer endlich als Prophet über seine eigenen Worte sich hinwegsetzt, indem er ihnen zuwider handelt, hat sein Leben verwirkt. Nun, neben ישמע auch ישמיע, neben אל auch על zu lesen ist midraschisch; doch, so muß man fragen, was berechtigt zu der Behauptung, daß die Worte אנכי אדרוש מעמו absolut מיתה בידי שמים bedeuten? Diese Frage ist umso berechtigter, als der Talmud selber zur Stelle eine

---

ייחא מפני אלו מלכים אלא אפי׳ מכל האיסות לא יהך לבבו, כי הוא מגן לו, שעומד נגד כל התרבות. Einhorn wieder behauptet von der ersten Erklärung R. Levis אנכי מגן לך ע״פ מדה ל״א, לא די שלא תירא אלא תקבל שכר הפסוק כסדר ואינו שייך לט״ש und von der zweiten sagt er שכרך הרבה מאד.

[1]) Bezug genommen wird hier auf I. K. 20; daß dort V. 35 von einem איש אחד מבני הנביאים gesprochen wird, ist umsoweniger buchstäblich zu nehmen, als es ja V. 38 heißt ויילך הנביא ויעמד למלך אל הדרך. Es kann nur von Micha ben Jimla die Rede sein, da Ahab selber zu Josaphat sagt (22,8) עוד איש אחד לדרוש ה׳ מאתו ואני שנאתיו כי לא יתנבא עלי טוב כי אם רע מיכיהו בן ימלה.

[2]) Diese zwei Worte hat ו״א nach Sanh. 89b eingefügt. Übrigens hat schon David Pardo auf diese Talmudstellen hingewiesen und dem folgenden Satze die Worte ושלשה מיתתן בב״ד vorangestellt.

Baraitha bringt, die da lehrt הכובש נבואתו לוקה. Die Kommentatoren gehen über diese Frage, soweit ich sehe, stillschweigend hinweg. Nach meinem Dafürhalten haben wir es auch hier mit einer latenten ג״ש, und zwar mit einem *περὶ δυοῖν λεγόμενον* zu tun. Gen. 9, 5 heißt es ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם. Das Verbum אדרש kommt im Pentateuch nur an den genannten zwei Stellen vor. In dem einen Verse wird es zweimal gebraucht, und das findet seine ausreichende Begründung in dem Umstand, daß es einmal auf חיה, das andere Mal auf (אדם[1] angewendet wird. Wir dürfen demnach füglich sagen נאמר כאן אדרש ונאמר להלן אדרש, מה להלן בידי שמים אף כאן בידי שמים.

13) Mechilta Mischp. Kap. 20 ודל לא תהדר בריבו ל״נ, לפי שהוא אומר לא תשא פני דל וגו׳, אין לי אלא אלו, (2)חילופיהן מנין, ת״ל ודל לא תהדר. Es ist nicht abzusehen, wie und auf welche Weise dieser aus vier Worten bestehende Vers ganz abundant sein soll, und wie man aus dieser Abundanz die Nachsicht gegen den Reichen und Vornehmen deduzieren will. Anders liegt die Sache, wenn wir (ולא תהדר[2] in Ex. 23, 3 und Lev. 19, 15 als *δὶς λεγόμενον* betrachten und behandeln. In diesem Falle sind wir wohl berechtigt, in Ex. genau so der Bevorzugung des Armen die Nach-

---

[1]) Die Zusammenstellung des vom Tiere geforderten Menschenblutes mit der vom Menschen geforderten Menschenseele kann auch nicht den leisesten Zweifel darüber aufkommen lassen, daß es sich hier um Leben für Leben handelt. Der talm. Ausdruck דינו מכור לשמים besagt nichts anderes, als daß seine Strafe, d. i. die Strafe, welche das Gericht aus Mangel an Beweisen nicht über ihn verhängen kann, Gott anheimgegeben bleibt. So heißt es Makk. 10b כאשר יאמר מישל הקדמוני מרשעים יצא רשע וגו׳ במה הכתוב מדבר וכו׳ לזה אין עדים ולזה אין עדים הקב״ה מזמינן לפונדק א׳ זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם וכו׳ זה שהרג בשוגג גולה. זה שהרג בשייד נהרג. Im Targ. Jon. zu Gen. 9, 6 heißt es allerdings ודיישוד בלא כהדין מדי עלמא עתיד לאתפרעה מיניי ליום דינא רבא.

[2]) Daß es einmal לא תהדר, das andere Mal ולא תהדר heißt, hat nichts Störendes, weil erstens auch תהדר allein nur an den zwei genannten Stellen vorkommt, und weil zweitens dieses Waw in ודל sich findet.

sicht gegen den Reichen gegenüberzustellen, wie die Thorah selber in Lev. die Nachsicht gegen den Armen der Bevorzugung des Reichen gegenüberstellt[1]). נאמר כאן לא תהדר ונאמר להלן לא תהדר, מה להלן אוסר נשיאות פני דל אצל הידור גדול, אף כאן אוסר נשיאות פני גדול אצל הידור פני דל:

14) Schem. rab. 5, 8 ויהי בדרך במלון, חביבה מילה שלא נתלה משה עליה אפי' שעה אחת, לפיכך בשהיה בדרך ונתעסק במלון[2]) ונתעצל למול לאליעזר בנו, מיד ויפגשהו ה'. Unter den Kommentatoren ist es der einzige Einhorn, der das Bedürfnis hat, diesen Midrasch im engsten Zusammenhang mit dem Schriftwort zu beleuchten. Nach seiner Auffassung findet der Agadist in dem überschüssigen Worte במלון eine Antwort auf die jedem sich aufdrängende Frage, was denn Mose gesündigt habe, daß Gott ihn so hart anfaßte. Nebenbei läßt Einhorn die Bemerkung einfließen, daß במלון als Notarikon zu behandeln sei זעל שלא בא לסתום אלא לפרש בהכרח שמפורש בפסוק זה עצמו בדרך במלון שתיבת מלון מיותר, ע"כ דורש שעל שהיה עוסק בדרך במלון במקום שהיה לו לעסוק במצות מילה שמרומז ג"כ בתיבת במלון במקום מצות מילה או נתעצל למול ע"פ מדת נטריקון. Ich meine jedoch, es bedürfe nicht erst so krampfhafter Anstrengungen, um die Quelle nachzuweisen, aus welcher der Agadist sein geheimnisvolles Wissen über die Beschäftigung Moses in der Herberge geschöpft hat. Das nomen במלון nämlich ist ein *δὶς λεγόμενον*, das im Pentateuch hier Ex. 4, 24 und Gen. 42, 27 vorkommt. An letztgenannter Stelle heißt es ויפתח האחד את שקו לתת מספא לחמירו במלון. Der Agadist glaubte also, mit Recht kon-

---

[1]) נשוא פנים bedeutet Nachsicht üben, weitgehende Rücksicht nehmen, הדר wieder bevorzugen. Das ergibt sich am deutlichsten aus dem Sifra z. St. לא תשא פני דל שלא תאמר עני הוא זה והואיל ואני והעשיר הזה חייבים לפרנסו ונמצא מתפרנס בנקיות לכך נאמר לא תשא פני דל, ולא תהדר פני גדול, שלא תאמר עשיר הוא זה, בן גדולים הוא זה, לא אבייש ואראה בבשתו עד כמה שאני מביישו. Vgl. die Mechilta des RSBJ. z. St. und Sifre Deut. Sek. 17.

[2]) In beiden Talmuden wird schüchtern eine Ehrenrettung Mose's versucht א"ר יוסי חי' לא נתרשל (נתעצל) משה במילה, aber während es in Babli heißt אלא מפני מה נענש, מפני שנתעסק במלון תחילה, sagt der Jeruschalmi אלא ע"י שנתעצל בלינה קודם המילה הה"ד ויהי בדרך במלון. Vgl. Raschi und RN. z. St.

kludieren zu dürfen נאמר בטלון בטישה, ונאמר בטלון באחי יוסף, מה אחי יוסף לא נכנסו אלא מפני המוריהם אף טישה לא נכנס אלא מפני המורו. Gewiß ist das Salomonische Wort יודע צדיק נפש בהמתו (Spr. 12, 10) zu beherzigen, aber nur dort, wo bloß leibliche Bedürfnisse des Menschen zurückgestellt werden; wo es sich um die Erfüllung religiöser Pflichten handelt, genießt das Tier keinen Vorzug.

15) Sifré Deut. Sect. 240 כי עשתה נבלה בישראל, לא עצמה בלבד נזולה אלא כל בתולות ישראל. Nach dieser Auffassung haben wir בישראל zu übersetzen: an Israel, und nicht: in Israel. Im ersten Augenblick scheint die Deutung dem schlichten Wortsinn weit nachzustehen, weil es ja doch so manches gibt, das bei uns als Schandtat gebrandmarkt und anderswo als etwas Harmloses angesehen wird. Ebendeshalb drängt sich uns die Frage auf die Lippen, was denn den Sifré veranlaßt hat, בישראל nicht als Lokativ aufzufassen. Die Ansicht David Pardo's, בישראל sei abundant und fordere zu einer Deutung heraus, dürfte bei nur Wenigen Anklang finden. Ich freue mich, dort wo die Kommentatoren gleich den Schammaiten mit einem רבוי operieren, gleich den Hilleliten eine ג״ש nachweisen zu können. Wir haben es hier wieder mit einem δὶς λεγόμενον zu tun; die Worte נבלה בישראל finden sich außer hier, Deut. 22, 21, nur noch ein Mal in der Thorah: Gen. 34, 7. Dort handelt es sich um die Schandtat, welche Sch'chem an Dinah und dadurch an ganz Israel verübt hat. In Israel kann nur ein Israelit sündigen, an Israel kann auch ein Nichtisraelit sich versündigen. In Dinah fühlte sich jedes Mitglied des Patriarchenhauses entehrt und geschändet. Ebenso waren durch den Fall einer jungfräulichen Braut alle Jungfrauen Israels erniedrigt, denn die Schande der Einen warf auf alle einen dunklen Schatten.

16) Sifré Deut. Sect. 52 אמרו ביום שנתחתן שלמה עם בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה ביב והעלה שרטון ועליו נבנה ברך של רומי[1].

[1]) Es ist mir unerfindlich, was M. Friedmann und nach ihm Sam. Krauß (Monumenta talmudica V, 10) veranlaßt, die ganze Stelle als eine nachträglich in den Text des Sifré hineingekommene Glosse zu bezeichnen. Fr. behauptet, der Jalkut habe diesen Passus nicht, und die

Es verrät einen ebenso scharfen wie tiefen historischen Blick, den ersten Schritt zur Gründung der römischen Weltmacht auf den Tag zu verlegen, an welchem Salomoh die pharaonische Königstochter heimgeführt hat. Große weltgeschichtliche Prozesse wickeln sich zuweilen erst im Verlauf vieler Jahrhunderte ab, und gar mancher, welcher sein Volk zur ragendsten Höhe emporgeführt, hat ihm zugleich den Todeskeim eingeimpft. Nicht an der Übermacht der römischen Weltherrschaft, sondern an seiner bis auf Salomoh zurückreichenden moralisch-sittlichen Schwäche ist der jüdische National-Staat zugrunde gegangen. Ohne diese hätte jene über Jerusalem keinen Sieg davontragen können. Wenn nun der Agadist kühn behauptet: lange, lange bevor es ein Rom gegeben, sei es bereits eine in Gottes Rat beschlossene Sache gewesen, auch das Reich Juda zu zerstören, so zeigt er für die Verbindung Salomohs mit der Pharaonentochter ein tiefes, welthistorisches Verständnis. Und dennoch glaube ich, hat dieser geistvolle Aga-

---

ganze Sect. 52 fehle in der Handschrift. Nun, die erste Behauptung ist eine irrtümliche, denn im Jalkut zu II. K. R. 196 fehlt bloß der Schluß unseres Alineas וביום שהעמיד ירבעם וכו׳. Und was die Handschrift betrifft, kann nur der Kommentar R. Hillels gemeint sein; dort fehlt jedoch, wie Fr. behauptet, die ganze Sectio 52. Oder kann vielleicht die ganze Sectio eine Glosse sein? Ich halte dieses Alinea nicht allein für tannaitisch, sondern auch für sehr alt, und glaube nicht, daß seine tannaitische Provenienz von demjenigen bezweifelt werden kann, welcher mir hinsichtlich seiner Grund- und Unterlage beipflichtet. In den Talmuden und im Midrasch wird diese Agadah verschiedenen Amoräern in den Mund gelegt, und diese Namensverschiedenheit scheint mir ein Beweis dafür zu sein, daß diese Amoräer nur als Referenten auftreten. Im Jer., Abod. sar. 1, 2 u. Cant. rab. zu I, 6 ist es R. Levi, im Babli, Sabb. 56 b und ebenso im Jalkut ist es Rab Jehudah im Namen Samuels, Sanh. 21 b wieder R. Jizchak. Philologen freilich werden jer. Ab. sar. schon deshalb als Primärquelle betrachten, weil daselbst anstatt שרטון oder לחלוחית die Lesart שלעטים gebracht wird. Mir jedoch scheint die Stelle im Jer. u. Cant. rab. schon deshalb keiner allzufrühen Zeit anzugehören, weil nicht der Erzengel Gabriel, wie im Babli, sondern Michael als derjenige genannt wird, welcher die Grundlage Roms zu schaffen berufen ist.

dist sein Urteil nicht bloß aus der Geschichte, sondern auch aus der Thorah gewonnen. Nehmen wir an, R. José, der tannaitische Historiker, hätte einerseits die Geschichte seines Volkes von den Zeiten Salomoh's bis auf Hadrian im Geiste an sich vorüberziehen lassen, und andererseits den Verheißungen die Strafandrohungen gegenüber gehalten, so hätte sich ihm ganz gewiß der innige Zusammenhang des Satzes im Segen Jakobs לא יסור שבט מיהודה (Gen. 49, 10) mit der Warnung im Königs-Gesetz Deut. 17, 17 mit Macht aufgedrängt. Die Verheißung des einen לא יסור ist an die gewissenhafte Beobachtung des anderen לא יסור geknüpft. Es war also ein echtes δὶς λεγόμενον, das den Agadisten auf den hochpoetischen Einfall gebracht hat, die eigentliche Gründung Roms um 210 Jahre zurückzudatieren.

Diese 16 Nummern, welche ich gelegentlich fortzusetzen gedenke, dürften ausreichen, um jedem die Überzeugung beizubringen, daß die ג״ש in ihrer ursprünglichen, vor-hillelitischen Form, daß das δὶς λεγόμενον ein sehr geeignetes Mittel ist, uns die Quelle mancher Halachah und Agadah zu erschließen.

Die talmudische Literatur der letzten Jahre.

Von V. Aptowitzer.

(Fortsetzung.)

Ähnlichen Inhalts wie das eben besprochene Werk ist das Buch קב בשמים von Ruben Margulies[1]). Es enthält 102 kürzere und ausführlichere Bemerkungen zu den Toßafoth, nach der Reihenfolge der talmudischen Traktate geordnet. Der Verfasser besitzt eine große Belesenheit in der rabbinischen Literatur, gute Kombination und Scharfsinn, aber auch Neigung zu inhaltlosem Pilpul. Manche Bemerkung, die mit furchtbarem Ernst vorgebracht wird, klingt wie ein gelungener Purimscherz, z. B. Fol. 6[d] N. 16, wo erklärt wird, daß R. Akiba, der nach manchen der Vater des R. Josua ben Karcha gewesen, deshalb קרחה genannt wurde, weil er sich mit der Merkabah beschäftigte, in der der Satz בעין הקרח הנורא vorkommt. Der Verfasser sollte bedenken, daß nicht jeder Einfall für die Öffentlichkeit geeignet ist. Im großen und ganzen aber enthält das Buch richtige Bemerkungen und gute Beobachtungen.

Hierher gehört auch ein zweites Werkchen desselben Verfassers, das von rechtswegen nicht hieher gehören sollte. Es soll nämlich eine Biographie des R. Samuel Edels sein[2]), bietet aber wenig Biographisches und enthält hauptsächlich Ausführungen talmudisch-rabbinischen Inhaltes. Auch hier hat der Verfasser ein ungemein reiches Material zusammengetragen, es fehlt aber

---

[1]) קב בשמים כולל ק״ב הערות מאירות והגהות מועילות על דברי רבותינו בעלי התוספות נ״ע . . . ממני הצעיר ראובן מרגליות Lemberg, 1913. 28 Bl. fol.

[2]) תולדות אדם הגדול בענקים רבן של כל ישראל שד התורה מרן שמואל אליעזר אידילס וצ״ל (הנודע בשם מהרש״א) . . . ממני הצעיר ראוב מרגליות מלבוב. Lemberg, 1912. 95 S. Kl. 8°.

Methode und Ordnung. Es herrscht hier das bei Talmudisten alter Schule beliebte אגב-System, das unser Verfasser mit Virtuosität beherrscht, wie folgendes köstlich-entzückende Beispiel zeigt: S. 29 nennt der Verfasser den Helden seines Buches, der Samuel Eliëser geheißen, רבינו אליעזר הגדול und knüpft daran in einer größeren Note eine Untersuchung über die Frage, warum R. Eliëser ben Hyrkanos הגדול genannt wird! Hoffentlich wird die zweite Auflage dieses Werkes, die der Verfasser, wie er mir mitteilt, jetzt vorbereitet, besser sein.

Talmudisch-rabbinische Abhandlungen enthält auch die Responsensammlung von Benjamin Weiß, Rabbiner in Czernowitz[1]). Die Responsen sind nach Galizien, Rumänien, Ungarn, zum Teil nach Rußland, ein Responsum ist nach Deutschland und eins nach Amerika gerichtet. Die Sammlung erstreckt sich auf alle 4 Teile des Schulchan Aruch und enthält auch manchen, leider wenig erfreulichen Beitrag zur Kulturgeschichte der Juden in den erwähnten Ländern. Der Verfasser, der im vorigen Jahre gestorben ist, war als hervorragender Talmudist mit weltlicher Bildung bekannt. Letzteres zeigt sich auch in dieser Responsensammlung, z. B. Fol. 15a in den Noten wird die Handelspolitik herangezogen, N. 152 die deutsche Grammatik zu Hilfe gerufen, und N. 168 das elektrische Licht behandelt.

Ch. Tschernowitz' Vorlesungen über den Talmud[2]) bilden eine Einleitung in den Traktat Baba kamma. Sie zerfallen in zwei Teile: in die eigentliche Einleitung und in Erklärungen zu den ersten drei[3]) Abschnitten des Traktates, von denen aber

---

[1]) ספר שאלות ותשובות אבן יקרה עם העדות מלואת אבן מהדורא תליתאה על ארבעה חלקי הש"ע מפני בניפין אריה הכהן וויים האבד"ק טשערנאוויץ והגליל . . . דראהביטש תרע"ג. [Drohobycz, 1913]. Verlag des Verfassers, 105. Bl. fol.

[2]) שעורים בתלמוד. Vorlesungen über den Talmud. Gehalten an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Odessa. Von Ch. Tschernowitz. Band I. Einleitung in Baba-Kama (!). Warschau 1913, Verlag des Ha-Sefer, 127+71 S. 8°.

[3]) Die Angabe auf dem Titelblatt des II. Teiles: »Abschnitt 1—4« ist ungenau, da die Erklärungen nur bis III, 10 reichen, wie auch in

die ersten drei Abhandlungen über die Reihenfolge der Traktate in der Ordnung Nesikin, die Reihenfolge der Babas und die Anordnung der Mischnajoth in Baba kamma selbst eigentlich noch zur Einleitung gehören.

Die Methode des Verfassers ist nicht die altgewohnte und in den Zentren talmudischer Gelehrsamkeit noch heute übliche, sondern eine modern wissenschaftliche. Die Einleitung enthält allgemeinere Betrachtungen, Begriffsbestimmungen, entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen und Vergleichung mit anderen Rechtssystemen, besonders mit Hammurabi und dem römischen Recht. In den Erklärungen geht der Verfasser von dem Standpunkt aus, den schon der Verfasser des Toßafoth Jom Tob und der Wilnaer Gaon betont haben, daß zwar für die halachische Praxis die talmudische Auffassung der Mischnah die allein maßgebende, daß bei der einfachen Erklärung aber ein Abweichen von der Interpretation des Talmuds gestattet sei.

Tschernowitz' Arbeit enthält zwar manche Ausführung, die als modernisierter Pilpul bezeichnet werden kann[1]), und man wird auch nicht allen seinen Erklärungen zustimmen; er bietet aber auch eine Fülle richtiger Bemerkungen und feiner Beobachtungen. Alles in allem: ein auf gründlichen talmudischen Kenntnissen und juristischem Verständnis beruhendes interessantes und lehrreiches Buch[2]).

Allgemein Einleitendes liegt vor in der Fortsetzung von

---

der Vorrede zum ersten Teil angegeben wird, daß der Verfasser sein Material vorläufig nur zu den ersten 3 Abschnitten ordnen konnte.

[1]) Vgl. z. B. I, S. 11 f.

[2]) Auf Einzelheiten kann ich hier nicht eingehen; ich gedenke, es in anderem Zusammenhang zu tun. Es soll nur auf eine störende Verschreibung — es liegt gewiß nur eine solche vor — aufmerksam gemacht werden. S. 20, Anm. 2 ist Nimmuke Josef [II, N. 47] falsch zitiert, es muß heißen: היינו שאינו אונס גמור כו' אבל אונס גמור כו'. Auch hätte ממש, das, wie die Klammern zeigen, ein — unnötiger und störender — Zusatz irgend eines überklugen Korrektors ist, nicht mitzitiert werden sollen. Daß der Zusatz falsch ist, beweist ja der Nachsatz.

Guttmanns Arbeit »Zur Einleitung in die Halacha[1])«, von der das erste Heft vor fünf Jahren erschienen ist und hier[2]) von mir angezeigt wurde. Das neue Heft enthält den dritten und vierten Abschnitt des Werkes: Die Kontroversen der Schriftgelehrten in ihrem Verhältnis zur Praxis und die Dezision in ihrem Verhältnis zur Praxis. Der leitende Gedanke der Ausführungen ist folgender: »Wir erblicken in den Kontroversen der Schulen Schammais und Hillels zwei prinzipiell entgegengesetzte Richtungen, deren eine, die mildere, als entwicklungsfähigere, der schrofferen gegenüber durchdringen mußte. Anders verhält es sich mit den späteren Meinungsverschiedenheiten. Hier sind es nicht richtungsbestimmende Gegensätze, die den Kontroversen als Basis dienen. Sie fließen vielmehr aus zufälligen Zeit- und Ortsverhältnissen, aus dem Umstande, daß das Judentum statt eines Zentrums viele selbständige Schulen erhält, die ebensoviele gesetzbestimmende Behörden bilden . . . Das Fundament, auf dem sich das Gesetz aufbaut, ist einheitlich; der Geist, der die weitere Entwicklung und Ausbildung des Gesetzes gleichsam vorausbestimmt und mit logischer Folgerichtigkeit bedingt, ist seinem Grundwesen nach überall derselbe. Doch ein zersplittertes, weit zerstreutes und politisch nicht zusammengehöriges Gemeinwesen muß beim strengsten Einheitsbewußtsein viele Differenzierungen zutage fördern und begünstigen« (S. 56). Aber trotz dieser Verschiedenheiten »lebte doch im ganzen Judentum, so sehr es auch zerstreut war, der alle Gegensätze ausgleichende Gedanke der Gesetzeseinheit« (S. 74)[3]).

Gegenstand historischer und archäologischer Untersuchung und Darstellung ist das talmudische Schrifttum in den Arbeiten Krauß', Blaus und Büchlers.

---

[1]) Zur Einleitung in die Halacha von Prof. Dr. Michael Guttmann. Zweites Heft. Budapest 1913. [36. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1912—1913].

[2]) Jhg. 1911, S. 181 f.

[3]) Eine eingehende Würdigung des Guttmannschen Werkes wird erst nach dessen vollständigem Abschluß möglich sein.

Krauß' Talmudische Archäologie[1]), die in drei starken Bänden vorliegt, gewährt einen klaren Einblick in die Lebensverhältnisse und Lebensgewohnheiten der Juden in Palästina und Babylonien während der mischnisch-talmudischen Zeit. Mit Ausnahme der Kulthandlungen und der anderen religiösen Übungen gibt es kaum eine Äußerung des menschlichen Lebens, die hier nicht eingehend geschildert wird. Das sieht man schon aus folgender Inhaltsangabe. Die drei Bände behandeln in je vier Abschnitten, die wieder in 108 + 125 + 165 Kapitel eingeteilt sind:

I. Wohnung (Höhle, Hütte, Zelt, Haus und Hof, Baumaterial, der Bau, Umgebung) und Hausgerät; II. Nahrung und ihre Zubereitung; III. Kleidung und Schmuck; IV. Körperpflege (Waschungen und Badewesen, Kosmetik, Anthropologisches, Medizin); V. Familienleben (Familie, Trauerriten, Sklaven und Lohnarbeiter, Haustiere, Hirten- und Jagdleben); VI. Landwirtschaft (zur Landeskunde, Ackerbau, Wald- und Gartenbau, Öl- und Weinbau); VII. Gewerbe (allgemeines vom Gewerbe, Leder- und Holzarbeiten, Ton- und Steinarbeiten, Metallarbeiten); VIII. Verkehr und Handel (Verkehr, Handel, Maße, Gewichte, Münzen, Zeitrechnung); IX. Geselligkeit (Anstand, Gesten und Gebärden, der Gruß[2]), Geschenke, Nachbarn, Freunde und Bekannte, Gastfreundschaft, Mahlzeiten, Gastmähler) und Armenwesen (Arme, Bettler, Betteln, Armenverwaltung, Armenunterstützung); X. Unterhaltung (Gesang, Musik, Musikinstrumente, Tanz, Spässe, Schwänke, Kinderspiele, Glücksspiele, gymnastische Spiele, Schauspiele, römische und persische Spiele,

[1]) Talmudische Archäologie von Dr. Samuel Krauß, Prof. der isr. theol. Lehranstalt in Wien. Bde. I, II, III. Leipzig, 1910 — 1912. Gustav Fock. XIII+720, VII+722, VIII+491, S. 8° mit 29+35+7 Abbildungen im Text. Mk. 20+20+16. [Schriften, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums].

[2]) In Bd. III, S. 250, Anm. 134: Der Gruß צפרא דמרי טב kommt bei den Gaonim vor. Vgl. Beth Josef I, N. 89 im Namen eines Gaons. Gemeint ist das Responsum המדה גנוזה, N. 18. Ein anderes Responsum in Sefer Ha-oreh, S. 7, N. 4.

Feste); XI. Schrift- und Buchwesen (Schriftkunst, Schriftarten Schreibmittel, Schreibwerkzeuge, graphische Hilfsmittel, die Schrift, das Buch, das Lesen, Privatschriften, politische Schriften, Urkunden, Form der Urkunden, Siegel, Schriftenbunde, Schriftenbehälter, Archive, Schriftenvernichtung); XII. Schule (ihre Geschichte, Ausbreitung und Erhaltung, Gebäude, Einrichtung, Schulrequisiten, Beleuchtung, Sitzordnung, Besoldung der Lehrer, Schulbesuch, Ferien, Lehrer, Schüler, Behandlung der Lehrer und Schüler, lautes Lernen, Gewöhnung, Lehrstoff, Lehrgang, Bildungsstufe).

Der dritte Band enthält noch: Nachträge und Berichtigungen zu den früheren zwei Bänden, ein ausführliches Sachregister und vier Wortregister: hebräisch-aramäisch, persisch, griechisch und lateinisch.

Die Schilderung ist im allgemeinen ausführlich, wenn auch nicht immer erschöpfend. Die Darstellung ist mit sehr geringen Ausnahmen, übersichtlich und klar; in vielen Fällen erleichtern Abbildungen das Verständnis. Die Diktion ist gedrängt kurz, die Sprache, einige wenige Härten abgerechnet, glatt und fließend. Den einzelnen Abschnitten gehen ausführliche Literaturverzeichnisse voraus, die in den Noten noch ergänzt werden. Der gelehrte Apparat befindet sich am Ende eines jeden Bandes, was für den gebildeten Laien einen besonderen Vorzug bedeutet.

Schon aus der hier mitgeteilten trockenen Inhaltsübersicht erkennt man die ungeheure Fülle des Materials, das in diesem Werk verarbeitet wurde. Beachtet man nun noch die Tatsache, daß die Nachrichten nicht immer auf der Oberfläche liegen und einfach registriert werden können, daß vielmehr oft die Daten aus der Tiefe der Halacha heraufgeholt oder aus der agadischen Umhüllung herausgeschält werden müssen; erwägt man noch, daß die Texte nicht immer in bestem Zustande und friedlicher Übereinstimmung sich befinden, und daß die Textkritik hier von außerordentlicher Wichtigkeit ist, da zuweilen selbst durch eine textlich geringfügige Variante Alter und Heimat einer Nachricht ganz verschoben wird; zieht man endlich in Betracht, daß auch eine große außertalmudische Literatur benützt werden mußte —

dann kann man sich einigermaßen die Größe der Mühe und Arbeit vorstellen, welche die Herstellung eines Werkes dieses Inhaltes und Umfanges den Verfasser gekostet; dann muß man den Fleiß, die Geduld und die Ausdauer des Verfassers aufrichtig bewundern und auch seine Geschicklichkeit, die unzähligen einzelnen Fäden und Fädchen zu einem einheitlichen Gewebe zusammenzuwirken, die einzelnen Tropfen zu einem breiten Strome zu vereinigen, aus den zahllosen einzelnen Steinchen einen kunstgerechten Bau zu konstruieren.

Es lohnte sich aber auch der großen Mühe. Denn Krauß hat mit seiner Talmudischen Archäologie ein Werk geschaffen, das für mehrere Wissensgebiete eine wertvolle Bereicherung bedeutet. Dem Bibelforscher, dem Archäologen, dem Kulturhistoriker und dem Folkloristen ist durch Krauß' Arbeit ein Gebiet zugänglich gemacht worden, das früher nur zum Teil und ungenügend bekannt war. Auch der Talmudforscher kommt auf seine Rechnung, da so manche dunkle Stelle im rabbinischen Schrifttum erst durch die Archäologie aufgehellt und verständlich wird.

Krauß' Talmudische Archäologie hat aber auch ihre Mängel. Dies muß umso schärfer betont werden, als das Werk, das allgemein gelobt wurde, bei denen, die ihre talmudischen Kenntnisse einzig und allein aus Wörter- und Nachschlagebüchern schöpfen, geradezu kanonisch wurde. Die Mängel des Buches sind:

1. Das talmudische Material ist nicht vollständig, hingegen die klassische Archäologie allzuvollständig aufgenommen, so daß das Buch manche ausführliche Schilderung griechischer und römischer Verhältnisse enthält, die auf die Juden nur sehr wenig oder gar nicht paßt. Der Verfasser überschätzt den Einfluß griechischen und römischen Wesens auf das bürgerliche Leben der Juden. Daher ist seine talmudische Archäologie im allgemeinen, besonders aber in den Rechtspartien zu griechisch gefärbt.

2. Der Verfasser geht zuweilen im Kombinieren zu weit, was die Ursache mancher grundlosen Hypothese ist.

3. Der Verfasser spricht zuweilen mit verblüffender Selbstverständlichkeit thesenartige Urteile aus, die keineswegs selbstverständlich sind.

4. Das Buch enthält eine große Zahl einzelner Fehler und Unrichtigkeiten, was bei einem in jedermanns Hand befindlichen Nachschlagwerk von verderblichen Folgen sein kann, besonders wenn der Autor ein bekannter und anerkannter Gelehrter ist. Es würde mir ja gewiß nicht einfallen, an einem Buche, in dem Tausende von, aus einem so weiten Literaturgebiete gesammelten, Daten verarbeitet sind, einzelne Fehler zu tadeln, wenn ich nicht überzeugt wäre, daß die Fehlerquelle leicht hätte verschüttet werden können. Denn die Fehler und Unrichtigkeiten sind größtenteils derart, daß sie bei einem etwas langsameren Arbeitstempo hätten vermieden werden müssen. Krauß' Talmudische Archäologie hätte zwei Jahre später fertig werden sollen, dann wäre sie der möglichen Vollkommenheit viel näher gekommen und die Freude der jüdischen Wissenschaft über sie eine ungetrübte gewesen.

Beispiele für die hier hervorgehobenen Tatsachen habe ich an anderer Stelle mitgeteilt[1]). Hier will ich nur eine Einzelheit behandeln, die von prinzipieller Bedeutung ist. Bd. II, S. 117 unt. heißt es: »Die Mischnah nennt die ausländische Rasse לוגדיקום, d. i. *λυκαωνικός*, Esel aus Lykaonien, im Talmud irrtümlich als lybischer Esel erklärt.« Angesichts der Bestimmtheit, mit der diese Angabe vorgetragen wird, wird es kaum jemanden einfallen, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln, und es bliebe dabei, daß die beiden Talmude — denn auch der Jeruschalmi erklärt wie der Babli — einen einfachen Mischnaausdruck falsch erklärt haben. In Wirklichkeit aber ist in diesem Teil der Angabe Krauß' kein einziges Wort richtig. In der Mischna kommt לוגדיקום nicht vor, auch nicht in einem anderen tannaitischen Text; es kann daher auch der Talmud dieses Wort nicht falsch erklären. Wie kommt nun Krauss zu seiner Angabe? Ich schlage die Anmerkung 819 auf

[1]) Deutsche Literaturzeitung 1911, Sp. 1373 f.; 1913, Sp. 1443 f.

und finde dort keine Textquelle angegeben, sondern die Bemerkung »Alles Nötige J. Löw in Lwr. 2, 307 JE 2, 221.« Gemeint ist, daß Löw an jenen Stellen vorschlägt in der Mischna לוגדיקום zu lesen. Krauß zitiert also die Mischna nicht nach ihrem Text, sondern nach einer Konjektur Löws! Nun ist, wie ich schon an anderer Stelle[1]) hervorgehoben, Löws Konjektur unzulässig, da sie eine Reihe Mischna- und anderer tannaitischer Texte in verschiedenen Zusammenhängen[2]) und das ausdrückliche Zeugnis beider Talmude[3]) gegen sich hat. Gewiß ist Löws Ansicht in archäologischen Fragen maßgebend, aber die alten Tannaiten haben doch ihre wirtschaftlichen Verhältnisse besser gekannt als die hervorragendsten modernen Archäologen. Aber selbst zugegeben, Löws Konjektur sei über jeden Zweifel erhaben, so ist es absolut unzulässig, alte Texte nach irgend welchen Konjekturen und Korrekturen zu zitieren. Und selbst wenn auch dies gestattet wäre, bleibt noch immer die Angabe, der Talmud erkläre irrtümlich לוגדיקום als lybischen Esel, unrichtig, da der Talmud in der Mischna לובדיקום liest, was auch die grausamste Philologie nicht anders erklären kann, als durch: lybisch[4]).

---

[1]) Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, XXIII, S. 265.

[2]) Mischna VIII 4, Tosefta V 4, Sabbath V 1, Tosefta IV (V) 1: Sifre Deut. § 231. In letzterer Stelle haben die Ausgaben הדולפקם verderbt aus הלובדקים, wie richtig in Sefer Jereïm N. 157, ed. Wilna, N. 388.

[3]) Babli Sabbath 51b, Jerusch. Kilajim VIII, 2 31c, Sabbath V 1 7b. In beiden Jeruschalmistellen wird zu unserem Text eine andere Lesart angeführt, was eine noch wichtigere Bestätigung der Echtheit unseres Textes ist als bloßes Zitieren. In Jerusch. Sabbath lautet diese Variante לגדקם, was die Stütze der Löwschen Konjektur ist, aber in Kilajim ist die Variante גיבדקום oder גיבדקום. Daß ein lykaonischer Esel gemeint ist, ist auch aus לגדקם nicht sicher zu entnehmen.

[4]) Auch vom archäologischen Standpunkt aus spricht nichts gegen den Mischnatext und die talmudische Erklärung. In Lybien hat es Esel gegeben, konnten sie nicht von dort in Palästina eingeführt werden? Bechoroth 5b spricht R. Eliëser ben Hyrkanos von lybischen Eseln. Freilich in Mechilta zu Ex. 17, 8 und Mechilta, ed. Hoffmann, S. 82 fehlt לובים.

Es ist zu erwarten, daß der Verfasser in der hebräischen Bearbeitung seiner Archäologie, mit der er jetzt beschäftigt ist, die Fehler der Urausgabe berichtigen, und daß er diese Berichtigungen auch den Benützern der deutschen Ausgabe zugänglich machen wird.

Adolf Büchler untersucht in einer auf einer großen Fülle Quellenmaterials aufgebauten gelehrten Monographie die ökonomische Lage Judäas nach der Zerstörung des zweiten Tempels[1]). Die Resultate seiner Untersuchung faßt Büchler selbst auf den letzten zwei Seiten seiner Abhandlung zusammen. Sie lauten, von mir in der freien Übersetzung etwas gekürzt, wie folgt: »In dem langen Krieg von 66 bis 70 haben die Römer außer Jerusalem noch manche Städte, Dörfer und Festungen zerstört und manche andere Plätze entvölkert. Da aber der Widerstand des Landes von den Führern des Aufstandes nicht genügend organisiert war, ergaben sich einige wichtige Plätze den Römern und blieben so verschont. Sie mit den 40 Tausend Bürgern Jerusalems, die während der Belagerung zu den Römern übergingen, bildeten die Bevölkerung Judäas nach der Katastrophe. Unter den Jerusalemern, die sich den Römern ergeben haben, befanden sich einige Priester von hohem Stande und vornehme, wohlhabende Grundbesitzer, die als Lohn für ihre Ergebung ihren früheren Besitz behielten. Andere wieder kauften oder pachteten Land — oft ihr eigenes — vom Herrscher, der das ganze Judäa als sein Privateigentum erklärte. So wurde ein großer Teil des Landes in gewohnter Weise bebaut. Unter den überlebenden wohlhabenden Grundbesitzern waren auch einige Gelehrte, die eigene Schulen unterhielten. Die Gesetze betreffend die Priesterabgaben und das Brachjahr wurden beobachtet und die Armen unterstützt. Die Repräsentanten der römischen Verwaltung in Judäa behelligten die Juden wenig, nur die ver-

[1]) The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple by Adolph Büchler, Ph. D. Principal of Jews' College., London 1912. 68 S. 8°. [Jews' College London. Publication Nr. 4].

schiedenen Steuern waren drückend und verzögerten die Wiederauflebung des Landes und seiner Bevölkerung. Trotzdem machte diese so rasche Fortschritte, daß schon nach zwei Generationen wieder hunderttausend Juden an hundert verschiedenen Plätzen Judäas sich gegen die Römerherrschaft erheben konnten. Die bekanntesten Städte waren Lydda und Jamnia, die von Vespasian neue Einwohner aus anderen judäischen Ortschaften erhielten. Um Lydda und Jamnia lagen verschiedene andere jüdische Städte und Dörfer von größerer oder geringerer Bedeutung«. Die Zustände sind also in Judäa viel günstigere als in Galiläa, die Büchler in früheren Arbeiten[1]) in so düsteren Farben geschildert hat.

Ludwig Blau behandelt in einem zweiteiligen Werke[2]) ein Hauptproblem des jüdischen Eherechts: die Ehescheidung mit ihren zwei Momenten, Scheidungsgrund und Scheidebrief, und liefert mit dieser seiner Untersuchung die Entwicklungsgeschichte der jüdischen Ehescheidung seit der Bibel bis zur rabbinischen Zeit.

Der erste Teil beschäftigt sich mit der Geschichte des Scheidungsgrundes und besteht hauptsächlich in der Interpretation der in Betracht kommenden Texte: aus der Bibel, den Papyri von Assuan, den Apokryphen, dem Talmud, Philo, Josephus und den Evangelien. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist mit Blaus Worten folgendes: »Wir fanden im Pentateuch das unbeschränkte Scheidungsrecht des Mannes und bei einem Teil der Priester sowie in den Evangelien das absolute Scheidungsverbot; doch ist letzteres bloß eine vorübergehende Einzelerscheinung, zu der sich das jüdische Volk in seiner Gesamtheit ablehnend

---

[1]) Der galiläische Am ha-Arez, The political and the Sozial Leaders of the Jewish Community of Sepphoris etc. Vgl. meine Besprechungen dieser Werke in Monatsschrift 1908, S. 739 ff. und 1911, S. 192.

[2]) Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief. Eine historische Untersuchung von Prof. Dr. Ludwig Blau, Erster Teil, Budapest, 1911. Zweiter Teil, Budapest, 1912. 80 + 116 S. 8°. Mit zwei Faksimilen. [34. und 35. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest, für die Schuljahre 1910—1911, 1911—1912].

verhielt, und die Unauflöslichkeit der Ehe hat für Nichtpriester nie als Gesetz bestanden. Aber auch innerhalb des Rechtes zur Ehescheidung hat keine Entwicklung in einer bestimmten Richtlinie stattgefunden, denn einerseits wechselten die Anschauungen mit den Zeiten nicht in gerader Richtung, andererseits bestanden auch in ein und derselben Zeit in verschiedenen Volkskreisen entgegengesetzte Strömungen hart nebeneinander. Wenn wir die Hauptmomente genau betrachten, so finden wir, daß das altrabbinische Gesetz, wie es R. Akiba fixiert hat, bezüglich des Scheidungsgrundes mit dem ältesten uns bekannten Gesetz über diesen Punkt, Deut. 24, 1—4, vollkommen übereinstimmt.« Der zweite Teil handelt vom Scheidebrief und seiner Geschichte: Namen des Scheidebriefes, sein Inhalt und seine Form, sein Alter und seine Sprache, sein urkundlicher Charakter und seine Stilisierung. Es sind auch 17 alte Scheidebriefe in ihrem Wortlaut abgedruckt. Das Resultat dieses Teiles ist: der Scheidebrief als religiöse Dispositivurkunde hat gerade infolge dieses Umstandes »seinen alten Charakter in allen Ländern bis auf den heutigen Tag unverändert bewahrt. Der jüdische Scheidebrief ist das älteste lebende Dokument und das einzige, das aus dem Altertum in die Gegenwart hineinragt«.

Blau's scharfsinnige und gründliche Untersuchung und erschöpfende Darstellung der Geschichte der jüdischen Ehescheidung ist ein hochinteressanter und wichtiger Beitrag zur Rechtsgeschichte und Rechtsvergleichung, aber auch — und nicht in letzter Reihe — zur Bibel- und Talmudforschung[1]). Die Resultate seiner Untersuchung müssen im ganzen als gesichert bezeichnet werden, auf einzelne anfechtbare Ansichten werden wir weiter unten zurückkommen.

[1]) In gewissem Sinne eine Fortsetzung dieses Werkes sind zwei sehr interessante Aufsätze Blaus: 1. Papyri und Talmud in gegenseitiger Beleuchtug. Leipzig, 1913. Gustav Fock, [Schriften, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums]. 2. Zur demotischen und griechischen Papyrusurkunde. Sonderabdruck aus der Festschrift Cohen: Judaica. Im Handel nicht erschienen.

(Fortsetzung folgt.)

Joseph Jonas Theomim-Fränkel, Rabbiner in Krakau (1742—1745), und seine Zeit.

Von **Majer Balaban**-(Lemberg).

Über die Familie Theomim-Fränkel gibt es bereits eine ziemlich umfangreiche Literatur. Zuletzt schrieb über sie Leopold Löwenstein[1]). Besonders Joseph Jonas Theomim-Fränkel, der in Krakau und nachher in Breslau Rabbiner war, hat schon manchen Gelehrten beschäftigt, ohne daß bisher die volle Klarheit über seinen Lebensgang erzielt wäre. Gemeinhin wußte man keine Erklärung für die Tatsache, warum er nach kaum dreijährigem Walten in einer der größten jüdischen Gemeinden, wie es die Krakauer war, seinen Posten verließ und das geringfügige Rabbineramt in der damals kaum entstandenen und wenig bedeutenden Gemeinde Breslau übernommen hat. Jech. Zunz[2]) will die Sache mit dem gar zu jugendlichen Alter des Rabbiners begründen; »die Krakauer Vorsteher waren an greise Rabbiner gewöhnt und wollten sich den Befehlen eines kaum 22jährigen Mannes nicht fügen.« Ihm schloß sich auch Brann in seiner »Geschichte des Landrabbinats in Schlesien[3]) an, und ihm folgten Friedberg[4]), Löwenstein[5]) u. a. Archivalische Studien in Krakau ermöglichen mir nun die nahezu vollständige Lösung dieser Frage, wenngleich auch jetzt noch manches im Dunkeln bleibt. Die Akten des Schloßarchivs in Krakau, des Stadtarchivs, des Archivs der israelitischen Kultusgemeinde und der Fürstlich-Czartoryskischen Sammlung daselbst, wie auch die Stadtakten von Tarnow[6]) erschließen

---

[1]) In dieser M. S. 1913, S. 341—361.

[2]) עיר הצדק, S. 162. [3]) S. 36.

[4]) לחות הברית S. 32. [5]) M. S. a. a. O. S. 351 ff.

[6]) Die meisten Angaben stammen aus dem Landesarchiv in Krakau. Dort sind die sogenannten Schloß- oder Grodakta, und unter ihnen die

eine wichtige Quelle für die Kenntnis der inneren Verhältnisse der Krakauer und anderer kleinpolnischer Judengemeinden. Die Einzelheiten über die Organisation der jüdischen Landsmannschaften — in diesem Falle der kleinpolnischen Judenlandsmannschaft — wie auch der betreffenden Judentage wurden von mir für meine »Verfassungsgeschichte der Juden in Polen«, die demnächst in den »Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums« erscheinen soll, bearbeitet; hier gebe ich nur die zum Verständnis der Sache notwendigsten Erklärungen.

Die große Organisation der Juden in Polen, die im alljährlichen Judenreichstag gipfelte, beruhte nicht auf den einzelnen Gemeinden, die den Reichstag (ועד ד' ארצות) beschickten, sondern auf Landsmannschaften (מדינות), welche ein Mittelglied zwischen den Gemeinden und der Reichsorganisation bildeten. Dieser Länder *Arazoth* oder *M'dinoth* gab es anfangs vier; daher die Benennung ועד ד' ארצות. Später entstanden allmählich durch Teilung und Spaltung etwa 13 Landsmannschaften, und außer diesen gab es noch einige sogenannte freie Städte, die selbständige Einheiten

---

Relationes. Wir bezeichnen sie als castrensia cracoviensia (rel. castr.); die erste Zahl gibt den Band, die Zahl in der Klammer die alte laufende Numerierung, die dritte, resp. zweite Zahl die Seitenzahl an. Aus demselben Archiv zitieren wir die Akten des Magdeburger obersten Gerichtshofes am Wawel in Krakau: Teutonicalia. Im Stadtarchiv in Krakau befinden sich ferner die Ratsakta (consularia) und Schöffenakta (scabinalia), sowie lose Fascikel über einzelne besondere Gegenstände. Für uns kommt namentlich das Fascikel: Juden (Żydzi) in Betracht. Das reichhaltige Archiv der israelitischen Gemeinde ist bis jetzt noch nicht geordnet. Der größte Teil der Akten liegt in chronologisch gebundenen Fascikeln vor, innerhalb deren aber die einzelnen Akten ganz durcheinandergeworfen sind. Ich zitiere daher kurz AIGK. Für unseren Gegenstand kommen zum Teil endlich die Ratsakta (consularia) in Tarnow in Betracht, die sich im Magistratsarchiv in Tarnow befinden und vom Magistratsrat Herzig geordnet wurden. Die Archivalien der fürstlich Czartoryskischen Sammlungen in Krakau und der gräflich Ossolinskischen Bibliothek in Lemberg sind durch Nummern genau bezeichnet.

innerhalb der Reichsorganisation bildeten. Eine derartige freie Stadt — nennen wir sie per analogiam mit der deutschen Reichsverfassung »reichsunmittelbar« — war die Gemeinde Posen, welche eigene Delegierte auf den Judentag schickte und an den Landtagen der großpolnischen Landsmannschaft keinen Anteil hatte[1]).

Die administrativen Grenzen der jüdischen Landsmannschaften deckten sich nicht mit denen der polnischen Wojewodschaften (Gouvernements), sondern sie umschlossen mitunter 2 oder 3 oder sogar mehrere Wojewodschaften, und ihre Grenzen liefen manchmal mitten durch eine Wojewodschaft hindurch.

Die kleinpolnische Landsmannschaft umfaßte zwei ganze Wojewodschaften: Krakau und Sandomierz, einen Teil von Kujavien und Łęczyca und einige Gemeinden aus den Wojewodschaften: Reußen und Belz. Anfangs waren in Krakau und Sandomierz, als in den Hauptstädten der Wojewodschaften, auch die jüdischen Hauptgemeinden. Aber schon im XVII Jahrhundert rücken Tarnów, Opatów, Chęciny, Pinczów und Olkusz vor und wollen den alten Hauptgemeinden den Rang streitig machen[2]). Mit der Zeit ging die Anzahl der Juden in Sandomierz stark zurück, besonders seitdem die Schweden dort im Jahre 1655 ein fürchterliches Blutbad angerichtet hatten[3]). Aber auch die Krakauer Gemeinde konnte auf den kleinpolnischen Landtagen ihre Stellung nicht behaupten, und ihre Vorsteher zogen sich im Jahre 1660 aus der Landsmannschaft gänzlich zurück und wollten überhaupt an den Beratungen der Landtage (ועד מדינה) und sogar der

[1]) Siehe meinen Aufsatz darüber kurz gefaßt in der russisch geschriebenen »Allgemeinen Geschichte der Juden« (Wsieobszczaja istoria jewrejew) Band XI, zweite Serie, Bd. I, S. 161—180. Moskau, 1914.

[2]) A. a. O. S. 165.

[3]) Ein Namenregister der ermordeten ist mitgeteilt im אל מלא רחמים, den Kandel in der Vierteljahrschrift für Geschichte der Juden in Polen (Kwartalnik poświęcony badaniu przeszłości żydow w Polsce) Heft II, 1912. Warschau.) veröffentlicht hat. Über die Ritualprozesse in den Jahren 1698 u. 1710 siehe Balaban: Zur Geschichte der Juden in Polen (Wien 1915) S. 54—58, § VIII.

Reichstage (ועד ארצות) keinen Anteil mehr nehmen. Der Reichstag zwang sie jedoch zum Erscheinen in Jaroslau und gewährte ihnen dafür vollkommene Befreiung von der Landsmannschaft[1]). Um das Jahr 1670 emanzipierte sich Krakau von der Landsmannschaft und sandte alljährlich seine zwei Delegierten direkt auf den Reichstag nach Lublin oder Jaroslau; auch die Landsmannschaft erhielt zwei Mandate für den Judenreichstag; und, wenn man von kleinpolnischen Delegierten (Delegierte des Krakauer Kreises, מנחתי דגליל קראקא) spricht, so muß man immer zwei Krakauer Bürger und zwei Provinzler unterscheiden.

Die Scheidung bestand auch in materieller Hinsicht. Wie bekannt, repartierte der Judenreichstag die Judensteuern auf die einzelnen Landsmannschaften, die auf ihren Landtagen die Summe nachher auf einzelne Gemeinden verteilten. In Kleinpolen werden immer zwei Summen genannt: die eine für Krakau, die andere für die Provinzialstädte. Dadurch wurde auch das Budget dieser beiden Organisationen ganz von einander getrennt, und die Einnahmen und Ausgaben der Landsmannschaft hatten von der Zeit an mit den krakauer Finanzen nichts Gemeinsames mehr.

Eines blieb aber, trotz dieser Teilung, gemeinsam, und dies war der Rabbiner. Seit Jahrhunderten hatte der Krakauer Rabbiner die Obergewalt in geistlichen und gerichtlichen Dingen über alle Gemeinden Kleinpolens. Im XVI Jahrhundert erhielt Lublin einen eigenen Oberrabbiner, der bald seine Macht über alle Gemeinden der Wojewodschaft Lublin ausdehnte. Für alle übrigen Gemeinden Kleinpolens blieb aber der Krakauer Rabbiner autoritativ. Sein Gericht war wie bisher die Apellationsinstanz vom Urteil aller Provinzialrabbiner. So lange Krakau in der Landsmannschaft vertreten war und die Hegemonie über alle Gemeinden besaß, so lange war jeder gewählte Krakauer Rabbiner ipso facto Landrabbiner für Kleinpolen. Als aber Krakau aus dem Verbande ausschied, wurde die Frage der Rabbinerwahl akut. Die Land-

[1]) Perles in der Monatschrift 1867, S. 346: Dokument aus dem Jahre 1667.

gemeinden verlangten jetzt Sitz und Stimme bei der Rabbinerwahl. Krakau wollte ihnen aber dieses Vorrecht keineswegs einräumen. Es kam daher zu unangenehmen Auseinandersetzungen, und beide Parteien appellierten, wie es auch anderwärts in Polen gang und gäbe war, an den Wojewoden. Da nun aber zwei Wojewoden in dieser Angelegenheit zu entscheiden hatten, der Wojewode von Krakau und der von Sandomierz, so wuchsen die Kosten, die *dona charitativa*, die Gaben *ad captandam benevolentiam*, ins Unendliche, und oftmals mußte der König selber die Entscheidung treffen. Es kam sogar zu einer vorübergehenden Teilung der Landsmannschaft in einen oberen und einen unteren Kreis גליל העליון וגליל התחתון[1]). Noch immer aber blieb der einheitlich oder nur von einem Teil gewählte und vom Wojewoden bestätigte Krakauer Rabbiner Landesrabbiner für die ganze Krakau-Sandomierzer Landsmannschaft. Das war die offizielle Benennung für die kleinpolnische Landsmannschaft.

Das Krakauer Rabbinat, zu dessen Bekleidung wissenschaftlicher Ruf und tiefe und gründliche Gelehrsamkeit unentbehrlich waren, verlieh seinem Inhaber aber auch eine außerordentliche Machtstellung. Reiche Familien in Kleinpolen strebten darum mit Eifer darnach, dieses einflußreiche Amt für ihre Angehörigen zu erlangen. Auch in den Provinzstädten saßen auf den Rabbinatsstühlen Mitglieder einflußreicher Familien, und so suchte man durch die Rabbiner Einfluß auf die Vorsteher, und durch diese Einfluß auf die christlichen Machthaber zu gewinnen. Selbstverständlich war hierbei auch die Geldfrage wesentlich. Die Gemeinden waren tief verschuldet, ja sie erstickten fast unter der Schuldlast. Von regelrechten Haushaltsplanentwürfen war schon gegen Ende des XVII. Jahrhunderts nicht die Rede, und die Moratorien konnten auch nicht viel helfen. Was Wunder, daß bei der Besetzung aller Gemeindeämter, und besonders der Rabbinate, die Korruption zu Gunsten der Gemeindekasse, und nicht am letzten Ende auch zu Gunsten einzelner Bürger, eine große Rolle spielte.

---

[1]) Dembitzer: Kritische Briefe מכתבי בקרת, S. 37.

Man darf jedoch nicht meinen, daß nur in jüdischen Angelegenheiten so viel Unordnung herrschte. Das wäre weit gefehlt. Die Rabbinerfrage und die Judenfrage überhaupt war nur eine mehr oder minder wichtige Seite der großen Mißwirtschaft im ganzen Lande, d. h. bei den Christen sowohl als auch bei den Juden. Schon seit dem großen Kriege in den Jahren 1648 bis 1660 ging das Reich immer mehr der Auflösung jeder Staatsgewalt entgegen, und auch hier, wie anderswo, »jüdelte es sich gerade so, wie es sich christelte«. Wenn Reichstage, an denen König und Senat teilnahmen, durch das Veto eines einzigen wahnwitzigen oder bestochenen Abgeordneten aufgelöst werden konnten, warum sollte dasselbe bei den Judentagen nicht auch geschehen können! Hier der Schlüssel zur Lösung so mancher schwierigen Frage, und wesentlich nur von diesem Gesichtspunkt aus kann die Geschichte der jüdischen Gemeinden und Landsmannschaften in Polen betrachtet und verstanden werden.

II.

Wie bekannt wurden die Juden im Jahre 1495 aus Krakau vertrieben[1]) und besetzten sich seitdem in der Nachbarstadt Kasimir. Nur die Weichsel trennte die beiden Städte von einander. So konnten die Juden am Kasimir wohnen und in Krakau ihren Handel treiben. Dagegen protestierten selbstverständlich die Krakauer Kaufleute, und es kam zu langwierigen Prozessen, die erst mit dem Falle Polens ihr Ende nahmen. Während dieses Streites wurden die Krakauer Bürger mehrmals ungeduldig und versuchten mit Gewalt den Judenhandel zu unterbinden. Hier die Ursache blutiger Pogrome und gewaltiger Plünderungen, hier der Grund unzähliger Ritualprozesse und Hostien-Schändungen. Nichtsdestoweniger kam es immer wieder nach dem Ausbruch einer derartigen Volkswut zu einem Vertrage zwischen den Juden und dem Stadtmagistrat, in dem der Juden-

[1]) Balaban: Jakob Polak, der Baal Chillûkim in Krakau, und seine Zeit, Monatsschrift, 1913, S. 68.

handel in gewissem Rahmen gestattet wurde. Der Rahmen war aber stets so maßlos eng gezogen, daß die Juden ihn überschreiten mußten, wenn sie auch nur leben wollten, und dadurch freilich neuen Anlaß zu weiteren Exzessen gaben. So ging es hin und her bis zum Jahre 1655, in welchem die Schweden gegen Krakau vorrückten und sowohl die eigentliche Stadt, d. i. Krakau, wie auch die Nebenstadt Kasimir einschlossen. Ein Teil der Juden blieb in ihrem Ghetto, um die Vaterstadt zusammen mit ihren christlichen Mitbürgern zu verteidigen, ein anderer floh nach Krakau, um dort ihre Läden und Keller zu beschützen. Die reichsten aber und die Rabbiner flohen nach Mähren oder nach Wien und überdauerten dort die ganze Invasion. Kasimir wurde nach einigen Tagen erobert und gänzlich ausgeplündert; die Synagogen wurden in Stallungen verwandelt und die meisten Judenhäuser bis auf den Grund zerstört. Nach einigen Wochen mußte sich auch Krakau ergeben, und die abziehenden polnischen Truppen plünderten auch hier die Judengewölbe aus. Erst nach zwei Jahren kehrte die alte Regierung zurück und suchte nun eifrig nach den Schuldigen an dem Einbruch der Schweden. Wie so oft in Vergangenheit und Gegenwart, beschuldigte man auch damals die Juden, daß sie es mit den Schweden gehalten hätten. Nun mußten die Juden tief in den Säckel greifen, um nun ihre Feinde zum Schweigen zu bringen. Die Gemeinde war aber arm und konnte nur durch Anleihen die nötigen Summen aufbringen. Sie schuldete sich daher bei Kirchen und Klöstern, wie auch bei privaten Herren ein. Von dieser Zeit an beginnt das ständige Laborieren der Gemeinde-Finanzen, das Verpfänden aller Gemeinde-Einnahmen, das Decken alter Schulden durch neue Anleihen usw. usw[1]). In die zweite Hälfte des XVII Jahrhundert fallen in Krakau zwei größere Pogrome (1664 u. 1682[2]), außer-

[1]) Sämtliche Materialien zu der Schwedeninvasion in Krakau habe ich für den demnächst erscheinenden II Bd. meiner Geschichte der Juden in Krakau (Bd. I erschien 1913) gesammelt.

[2]) Originalakten über den Pogrom in Krakau 1682 in meinem Privatarchiv, ein zweites Original in der Handschriftensammlung der Jagiellonischen Bibliothek in Krakau.

dem der Prozeß und die Verbrennung des dortigen Apothekers Mattitjahu Kalahora (1663[1]). Diese Verfolgungen waren es, wodurch die Finanzen der Gemeinde noch ärger zerrüttet wurden.

Gegen Ende des XVII Jahrhunderts, an dem Zeitpunkt, mit dem unsere Erzählung beginnt, war es mit den Finanzen der Gemeinde und der einzelnen Juden so schlecht bestellt, daß der König mehrmals den Juden ein- und dreijährige Moratorien gewähren[2]) mußte, um die Interessen der Klöster und Kirchen, wie auch des Adels, in Schutz zu nehmen.

Unter den weltichen Gläubigern der Gemeinde und der einzelnen Juden zeichnen sich die Herren Alexander Kochowski[3]), Zaborski[4]), die Herren von Chząstkowski, besonders aber der Kastellan von Zawichost, Stanislaus Morsztyn aus Raciborsk, und der königliche Sekretär Robert Forbes aus. Als Morsztyn bankerottierte, war ihm die Krakauer Judengemeinde 196,149 poln. Gulden, einzelne Juden 144,360 Fl. schuldig. Diese Rechnung wurde im Jahre 1700 zusammengestellt, und in ihr waren Kapital und Zinsen enthalten[5]). Robert Forbes machte mit der Gemeinde und einzelnen jüdischen Kaufleuten sehr verwickelte Geschäfte und borgte, da er selbst nicht über genügende Baarschaft dafür verfügte, das Geld beim Adel und Klerus und verlieh es an die Juden. Als der Hoffaktor des Königs,

[1]) Siehe Balaban: Jüdische Ärzte aus Italien und Spanien am Hofe der polnischen Könige in Krakau. Jahrbuch: Heimkehr. Czernowitz 1912, S. 180 ff. wie auch Excurs III.

[2]) Die Folge der Moratorien für die Krakauer Judengemeinde: Johann III im J. 1676 (Rel. castr Bd. 102 S. 693), derselbe König im J. 1678 (Volumina legum Bd. V, S. 566), dann in den Jahren: 1679, 1713, 1736, 1771, 1776 (Orginaldekrete im AIGK).

[3]) Rel castr 94, S. 2060, Bd. 100, S. 1049 u. 1639.

[4]) Die Angelegenheit Zaborski Rel. castr. 110. (638) S. 602 im Jahre 1693, dann S. 846. 1271, 1494. Im Jahre 1673 schuldet ihm der Kahal von Krakau 52000 Fl. die auf 30000 Fl. ausgeglichen werden, Rel castr: 103 pg. 1024, 1029, 1041, (J. 1676) Bd. 103 pg. 1420 wie auch Balaban: Geschichte der Juden in Krakau und am Kasimir. Bd. I, S. 378—382.

[5]) Rel castr 127 A (645), S. 697—712 und Bd. 127 B, S. 1782.

Michael Wiśniowiecki, Zodek Isaakowicz (Sohn Isaaks) im Jahre 1694 starb, beliefen sich seine Schulden an Forbes auf 18860 Fl., wofür Pfänder im Werte von 13241 Fl. sich in der Hand des Gläubigers befanden[1]) (Vertrag vom 27. Juli 1695). Zodeks Schwiegersohn, Meier Isaakowicz, und seine Tochter Gele, die Generalerben des Vermögens, verpflichteten sich, binnen 4 Jahren 8569 Fl. zu bezahlen. Dafür ließ Forbes das Gewölbe Zodeks öffnen und übergab den Erben die Pfänder. Auch verpflichtete sich Forbes, alljährlich dem Meier Wechsel im Werte von 2000 Fl. zu geben, damit dieser in Danzig, Breslau oder Leipzig Waren kaufe, die aber bis zur Einlösung der Wechsel Forbes Eigentum bleiben[2]).

An diesen Forbes verpfändete die Krakauer Judengemeinde am 22. März 1694 ihre Häusersteuer (*Skrzynkowe* oder *Kastellgeld)* für 21500 Fl. und sollte ihm dafür 100 Fl. die Woche zahlen. Am selben Tage verpfändete die Gemeinde an denselben Gläubiger die Fleischsteuer (*Krupka*) für 14000 Fl. gegen 60 Fl. Wochenrate und die Biersteuer (*czopowe-cerevisia*) für 20000 Fl. gegen 100 Fl. Wochenrate Zusammen war die Gemeinde dem Forbes 55500 Fl. schuldig, und die Wochenrate dafür betrug 260 Fl.[3]). Als Forbes im Jahre 1699 bankerottierte, waren 187 Juden seine Schuldner und die einzelnen Posten beliefen sich auf auf 34000 Fl. Meier Isaakowicz, Zodeks Schwiegersohn, schuldete ihm allein 9430 Fl. und entsprechend viele andere[4]). Der König (August II) wollte nun das Vermögen der vielen adeligen Gläubiger des Bankerotteurs retten und setzte darum eine Kommission zur Ordnung dieser Masse ein[5]). Die Kommission teilte den einzelnen

---

[1]) Nominatio in factorem regium Rel. castr. 100, S. 22, siehe Excurs II. Die Zusammenstellung der Schulden an Forbes Rel. castr. 125 B, S. 2243.

[2]) Rel. castr. 124, S. 664, 771—780.

[3]) Rel. castr. 124, S. 1191—1195.

[4]) Rel. castr. 126 (645) 1663—9.

[5]) Die Akten der Masse Forbes füllen einen ganzen Band Rel. castr. 132 B (653) und dasselbe in Kopia im Stadtarchiv.

Gläubigern einzelne Schuldner zu. So wurden der Frau Goluchowska die Schulden der Judengemeinde zugewiesen und wurde ihr im Jahre 1726 sogar gestattet, die sechs Synagogen am Kasimir zu schließen[1]).

III.

Während dieser bitterbösen Zeit standen an der Spitze der Gemeinde einige Männer die das sinkende Schiff über dem Wasser halten mußten und alles taten, um dieses durchzusetzen. Der erste war der genannte Zodek und nach seinem Tode (1634)[2]) Zacharias Mendel Kantorowicz aus der einflußreichen Familie R'schach (ר"ש)[3]).

R. Josua ben Joseph, der Verf. des S. *M'ginne Schelomoh*, hatte eine Tochter an Schalom Schachna Kohen (starb 1688), Sohn des Aron Menachem ha-Kohen, genannt R' Mendel R' Salman Chasens, verheiratet. Dieser hatte 8 Kinder, 3 Söhne und 5 Töchter. Ein Sohn, Samuel war Rabbiner in Dubno, ein anderer, Abraham Rabbiner in Ostrog., und der dritte Josua, war Obmann des Rabbinatsgerichtes (ראב"ד) in Krakau; eine Tochter Ester[4]) war an unseren Zacharias Mendel verheiratet, der von seinem Schwiegervater, außer der reichen Mitgift, auch den Beinamen Mendel Chasens erhielt und darum in den Staatsakten mit dem Zunamen Kantorowicz bezeichnet wird[5]).

---

[1]) Rel. castr. 150 (678), S. 1587. Im Jahre 1726 Exekution auf die Synagogen vom 22. IX. 1726 ut supra pg. 1591.

[2]) Vgl. S. 389, ferner Excurs II und Rel. castr. 100, S. 1141, wo wir lesen, daß Zodek Isaakowicz a tota Synagoga Judaeorum cracoviensium ablegatus senior, nomine suo et eorundem Judaeorum agens« erklärt, daß seine Gemeinde dem lemberger Thesaurarius Konarzewski 50 Dukaten in Gold gegeben hat, nicht, weil sie ihm das Geld schuldig war, sondern damit die Vorsteher, die ungerechter Weise eingekerkert wurden, befreit werden.

[3]) Dembitzer: כלילת יופי II, fol. 26 a ff., siehe auch die Stammbäume I u. II.

[4]) a. a. O. und Rel castr 135 A S. 186 (J. 1711).

[5]) In den Akten aus den Jahren 1694—1716 kommt unzählige Mal Mendel Kantorowicz vor. Auch andere R'schach werden überall Kantorowicz genannt.

Dank seinem Vermögen und dem Einfluß seiner vielverzweigten Familie (siehe den Stammbaum in den Exkursen) begann er in Krakau und in der Landsmannschaft eine große Rolle zu spielen, führte manigfache Geschäfte und gewann mit jedem Tage mehr an Einfluß.

Sein erstes Auftreten in der Öffentlichkeit kostete ihn viel Geld. Denn als er eines Tages zu einer Sitzung des Kahal eingeladen wurde (1695), zwangen ihn die Führer der Gemeinde, einen Wechsel über 7000 Fl. zur Löschung der Schuld an den Finanzadministrator Franz von Holodyński zu unterzeichnen[1]). Mendel legte beim Schloßgerichte gegen diese Vergewaltigung Protest ein und flüchtete sich unter die Fittiche des krakauer Starosten Franz Wielopolski, dessen »Faktor« er war. Am 31. August 1696 erteilte ihm denn auch der Starost einen Geleitbrief, in welchem er ihn unter seinen besonderen Schutz stellte. Auch verbot er, seinen Schützling zu zwingen, irgend welche Kahalsschulden zu tilgen, und erteilte ihm die Erlaubnis, jederzeit aus dem Kasimir nach Krakau sich zu begeben und dort zu übernachten. Endlich verbot er, sein Vermögen oder dasjenige seiner Frau zu pfänden[2]).

[1]) Rel castr 122, S. 1861.
[2]) Rel castr 125, A S. 400.

(Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

1) **Rieger, Paul,** Zur Jahrhundertfeier des Juden-Edikts vom 11. März 1812. Ein Rückblick auf den Kampf der preußischen Juden um die Gleichberechtigung. Berlin, 46 S., 1912, 8.

2) **Dokumente zur Emanzipation der Juden.** Vier Reden von Th. B. Macaulay, Gabriel Riesser, Suter und Freiherrn Georg von Vincke. Halle, Otto Hendel, 122 S., 1912, 8.

Mehr als zwei Jahre sind es her, seitdem das friedfertigste Volk der Erde in den furchtbaren Kampf um Sein und Nichtsein hineingezogen wurde. Gemeinsam mit unseren andersgläubigen Mitbürgern kämpfen unsere jüdischen Soldaten draußen, bereit Gut und Blut auf dem Altar des Vaterlandes zu opfern. Vor aller Welt legen sie ein glänzendes Zeugnis ab von ihrer beispiellosen Tapferkeit und von der heißen Liebe zur deutschen Heimat. Sie streiten für ihr Vaterland, sie kämpfen aber auch für ihr Judentum, für ihr heiliges Recht, damit nach des Krieges heißen Tagen endlich einmal den deutschen Juden die Sonne der Freiheit scheine, endlich einmal die längst auf dem Papiere ausgesprochene Gleichberechtigung zur Wirklichkeit und in die Tat umgesetzt werde. Und in einer solchen Zeit, in der wir deutsche Juden um unser Vaterland kämpfen und ringen, blicken wir zurück auf die Zeit vor 100 Jahren, auf das Jahr 1812. Kämpften doch auch damals preußische Juden mit der Glut ihres Herzens für die Emanzipation, für die Befreiung aus langer Ghettonacht. Was liegt da näher, als sich gerade jetzt in diese längstverflossenen Tage zurückzudenken, aus ihnen Trost und Belehrung zu schöpfen.

Ein recht anschauliches Bild von all diesen Kämpfen der preußischen Juden um die Emanzipation, gibt uns Paul Rieger in der oben angezeigten Schrift, die er aus Anlaß der Säkularfeier im März 1912 auf Veranlassung des Zentralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens und anderer Körperschaften mit Benutzung des von Ismar Freund gesammelten Aktenmaterials geschrieben hat. Fesselnd und recht anregend schildert der Verfasser zunächst die Emanzipationspläne Friedrich Wilhelms II. und geht dann zu den Vorarbeiten zum Edikt vom

11. März 1812 über. Hierauf wird das Edikt selbst und seine Wirkung kurz besprochen. Da das flott geschriebene Büchlein seinem Zwecke gemäß populären Charakter trägt, möchten wir nicht näher auf Einzelheiten eingehen. Ist die Schrift doch u. E. in ganz besonderem Maße geeignet, gerade unserer jüdischen Schuljugend zu zeigen, wie damals unsere Vorfahren trotz aller scheinbar unüberwindbaren Schwierigkeiten alle ihre Kräfte einsetzten, um zu ihrem Rechte zu gelangen, um endlich das zu werden, was wir heute vor dem Gesetze wenigstens sind: deutsche Bürger mit gleichen Rechten und Pflichten. Voll Dankbarkeit soll unsere Jugend auf Männer wie David Friedländer zurückblicken und freudigen Herzens sich geloben, gerade in dieser ernsten, großen Zeit sich der Männer würdig zu erweisen und ebenso tapfer wie sie für ihr Judentum und ihr Vaterland einzutreten. Sie soll sich die schönen Worte Riegers zu eigen machen: »Das Gelöbnis, das die Väter so treu gehalten: »Gleiche Rechte, also auch gleiche Pflichten«, erneuern heute die Enkel. Sie wollen nicht schlechter als die Väter sein: kerndeutsch und urechtjüdisch, das ist das Losungswort, das ist das Eidgelöbnis, mit dem sie in das II. Jahrhundert ihrer Gleichberechtigung eintreten. Sie glühen von heiliger Liebe für ihr preußisches Vaterland und für ihre jüdische Wahrheit. Sie stehen auf treuer Wacht — es gilt ja ihr Heiligstes: Vaterland, Überzeugung und Ehre!« — Gerade jetzt wünschen wir dem Büchlein weiteste Verbreitung.

Fast überflüssig erscheint es, diesen Wunsch auszusprechen bei der zweiten angezeigten Schrift. Enthält sie doch die Reden von Männern, die in der Zeit der geistigen Befreiungskämpfe der deutschen Juden laut ihre Stimme erhoben und mit ihrer ganzen gewaltigen Persönlichkeit den Kampf aufnahmen gegen die judenfeindlichen Angriffe. Zunächst wird uns die Rede dargeboten, die Lord Macaulay, der hervorragende englische Geschichtsschreiber, im Januar 1831 über »die bürgerliche Unfähigkeit der Juden« gehalten hat; es folgt Gabriel Rießer mit seiner berühmten »Verteidigung der bürgerlichen Gleichstellung der Juden gegen die Einwürfe des Herrn Dr. H. E. G. Paulus. Den gesetzgebenden Versammlungen Deutschlands gewidmet 1831.« Anschließend daran lesen wir die Rede, die der angesehene Schweizer Ratsherr Suter bei den Verhandlungen des großen Rates und Senates in den Jahren 1798 und 1799 über die Juden im jetzigen Kanton Aargau gehalten hat. Den Schluß bildet die Rede des aus altem westfälischem Adel stammenden Freiherrn Georg von Vincke in der 39. Sitzung des

vereinigten Landtages vom 14. Juni 1847. Der Verlag hat sich ein großes Verdienst erworben, gerade diese Reden uns zur gesammelten Erwägung darzubieten. Denn nicht nur historisches Interesse beanspruchen sie. Gehören doch all die Vorwürfe, die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts erhoben wurden (»Fremdvolk«, »Vaterlandslosigkeit« usw.) zum ewigen Rüstzeug unserer Antisemiten, selbst in dieser Zeit des Burgfriedens. Wir wollen hier nicht erörtern, ob nach Friedensschluß diese judenfeindliche Bewegung abnehmen oder gar an Stärke noch zunehmen werde; mancherlei Anzeichen sprechen recht deutlich für letztere Annahme. Daher sollten gerade jetzt weite Kreise unserer deutschen Juden diese Reden zur Hand nehmen, um späteren Angriffen gegenüber gerüstet zu sein. Dann wird vielleicht in ferner Zeit die »Schmach des Jahrhunderts« aufhören, man wird, — wir folgen den Worten des Herausgebers — durchdrungen sein »von der Macht des sittlichen Geistes, der vor keinem traditionell geheiligten Unrecht Halt macht«. Wir deutsche Juden wollen immer und immer wieder an die berühmten Worte Gabriel Riessers denken, die gerade jetzt sehr zeitgemäß sind und uns mit neuem Mut und neuer Kraft beseelen: »Wir wollen dem deutschen Vaterland angehören; wir werden ihm allerorten angehören. Es kann und darf und mag von uns Alles fordern, was es von seinen Bürgern zu fordern berechtigt ist: willig werden wir ihm Alles opfern, — nur Glauben und Treue, Wahrheit und Ehre nicht; denn Deutschlands Helden und Deutschlands Weise haben uns nicht gelehrt, daß man durch solche Opfer ein Deutscher wird.«

Essen a. Ruhr. Paul Lazarus.

Yahuda, A. S., Al-hidâja 'ilâ farâ'idh al-qulûb des Bachja ibn Josef ibn Paqûda aus Andalusien. Im arab. Urtext zum ersten Male nach der Oxforder und Pariser Handschrift, sowie den Petersburger Fragmenten herausgegeben. Leiden, E. J. Brill, 1912. 8°. XVIII und 116 S. und 407 S. arab. und hebr. Text. Mit 3 Faksimiles.

Seinen im Jahre 1904 erschienenen »Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitâb al-hidâja« usw., die vom Schreiber dieser Zeilen in dieser Monatsschrift Jahrg. 1906, S. 116 fgg. eingehend gewürdigt wurden, hat nun der Autor das ganze arabische Original des Werkes

mit Zuhilfenahme aller ihm erreichbaren Mss. und Fragmente folgen lassen. Vorangeht eine ausführliche Einleitung, in der die in den Prolegomena behandelten textkritischen Bemerkungen wesentlich ergänzt, die Eigentümlichkeiten der Übersetzung des Jehuda Ibn Tibbon dargestellt und schließlich die islamitischen Quellen des Kitâb al-Hidâja ausführlich behandelt werden. Schon wegen des zuletzt erwähnten Umstandes ist die Herausgabe des arabischen Originals freudig zu begrüßen, da, wie Yahuda sowohl in den Prolegomena, wie in der Vorrede der gegenwärtigen Publikation richtig bemerkt, man erst auf Grund des arabischen Originals ganz einwandsfrei die mehr oder weniger wörtlichen Übereinstimmungen Bachjas mit den mohammedanischen Autoren feststellen kann. In dieser Hinsicht müssen wir auch von kulturhistorischem Standpunkt aus die Arbeit des Herausgebers freudig begrüßen, abgesehen davon, daß ein ganz richtiges, lückenloses Verständnis des Werkes doch nur durch den Originaltext ermöglicht wird, mit dessen Hilfe wir einmal zu einer in jeder Hinsicht zuverlässigen und durchaus vollständigen hebräischen Wiedergabe des Buches Bachjas kommen können.

Es soll hier nun nicht unsere Aufgabe sein, auf die von Yahuda S. 1—18 mit großer philologischer Akribie und reichen arabischen Sprachkenntnissen behandelten Eigenheiten der verschiedenen handschriftlichen Vorlagen, besonders in diplomatischer Hinsicht, einzugehen; wir wollen uns vielmehr seinen eigentlichen literarischen Darlegungen zuwenden. Was zunächst die Übersetzung Jehuda ibn Tibbons[1]) betrifft, so versucht der Herausgeber, S. 19—52, die Übertragungsmethode dieses ראש המעתיקים zu charakterisieren. Seine durch die Entfernung vom eigentlichen arabischen Sprachzentrum unvermeidlichen mißverständlichen Auffassungen mancher Stellen des Originals werden

[1]) Betreffs dieses Familiennamens sei zu den Bemerkungen Yahudas, S. 1, Anm. 1 noch darauf hingewiesen, daß ein in besonderem Maß das Vertrauen Moses b. Maimons genießender Schüler desselben, der wohl auch dessen Neffe war, den Namen אבו אלרצא אבן טיבון führte, eine Schreibung, die uns sonst nicht begegnet (vgl. Munk, Notice sur Joseph b. Jehuda, S. 32—33, Note 3), und daß der bekannte Grammatiker und Lehrer des Isaak ibn Barûn, Levi ibn Al-Tabbân (חבאן) hieß, d. h. Strohhändler, also auch mit dem arab. تبّون zusammenhängend. Vgl. auch Steinschneider in JQR. XI, S. 621.

näher beleuchtet, ferner sein sklavisches Festhalten am arabischen Original, wodurch er eigentlich seinem Rivalen in der Übersetzung des Buches, Josef b. Isaak Kimchi — von dem wir freilich nur ein Fragment der Übersetzung der siebenten Pforte besitzen — etwas nachstand. In manchen Fällen wiederum schaltet I. T. recht frei mit seiner Vorlage, indem er bei einigen aus dem Ideenkreise des Islâm entnommenen Anschauungen und Begriffen Wendungen aus der halachisch-midraschischen Literatur, die dem jüdischen Empfinden mehr entsprechen, substituiert. Es ist ferner festzustellen, daß in dem unserem Übersetzer vorgelegenen Text auch manche Lücken sich befunden haben. Viel mag auch durch unwissende Abschreiber der hebräischen Übersetzung verdorben worden sein.

Yahuda bietet nun S. 25—52 eine ganze Reihe von Verbesserungen und Ergänzungen des Textes Ibn Tibbons auf Grund des arabischen Originals, wobei außer der Ausgabe von Stern, Wien 1853 (= S.), auch die von Jellinek, Leipzig 1846 (= J.) benützt ist. Diese sollen nun im Folgenden einer Prüfung unterzogen werden: S. 25 zu ויאצרם. Das von I. T. hier angewendete ויריצם ist sicher in dem Sinn von הרצאת מעות, nach Sabbat. 22a: »das Geld zählen, um schlechte Münzen von guten auszusondern«, aufzufassen. — Das. Zu J. 19, 5 = S. 15, 2: anstatt הנכריות wäre הורות dem hebräischen Sprachgeist angemessener; ebenso dürfte auch S. 34 zu S. 265, 10 ff. = J. 264, 7 ff. zu ändern sein. — S. 27. Zu J. 91 = S. 84: Zur besseren Verdeutlichung sollte es heißen: בעניני העולם הזה. — S. 30. Zu J. 141, 6 = S. 135, l. Z. Dem arabischen Original: אלחאפט״ה אלמאהרה ואלבאטן ללעדל würde eher entsprechen: השומרת אותו ומנהלתו להדרך האמצעי בהנהגתו החיצונית והפנימית. — Das. Was Yahuda zur LA. בנביאו J. 146, 3 anführt, dürfte viel eher auf die Anschauung Maimunis von der Prophetie als auf den wohl noch nicht zu diesem Standpunkt vorgedrungenen Bachja passen. — Das. Zu J. 152, 4 = S. 147 vorl. Z.: Für das hier gar nicht angebrachte und auf einem sehr starken Arabismus beruhende הפקת ist zu setzen das übliche הסכמת. — S. 31 Ende. Zu J. 194, 13 = S. 193, 5. Die Übersetzung Yahudas gibt, m. E., den Sinn des arabischen Originals nicht präzis genug wieder. Das והו רוקה müßte wohl als eine Art von Ḥal-Satz aufgefaßt werden: soweit es zu seinem Lebensunterhalt gehört. Auch ist das arabische ׳כפי nicht richtig aufgefaßt, da dies mit einer Ellipse bedeutet: er begnügt sich damit, so daß er nichts braucht. Demnach wäre zu übersetzen: ישיג הועלת המטען מה שהוא

כפי צורך מזונותיו ובשביל שיסתפק בזה אינו נזקק לטרדות לבו של בעל ההון ודבקות מחשבותיו בממון.

Das Wort تُهمة, das eigentlich nur: Meinung bedeutet, gibt, — wenn die LA. richtig sein sollte, — keinen rechten Sinn. — S. 38, Z. 3: ואם גם לו ist, m. E., eine unnütze Häufung statt: ואל לו. — Das. Z. 5. Statt ובית אצלו גמול ist zu übersetzen: לגמול .... — S. 41. Zu S. 340, 1 = J. 344 l. Z. Die Wendung יותר מבירור מה שיגיד ist nicht klar. Besser wäre והסתכל ביותר בירור ממה שיוכל להגיד לך. — S. 41. Zu J. 353, 9 = S. 359, 10. Der Ausdruck ולבודד ist durchaus falsch gewählt, da das Wort in dieser Form ganz ungebräuchlich ist. Es müßte heißen: ולהתבודד בנפשו. — S. 42. Zu J. 379, 7 = S. 385, 4 v. u., wobei fälschlich statt [illegible] gedruckt ist: [illegible]. Auch Yahudas ישתדל להיות תלוי ראש gibt das arabische אסתקלאל nicht adäquat wieder, da hier nicht eigentlich von einer Unabhängigkeit die Rede ist. אסתקל bedeutet mehr: sich überheben, indem wohl eine Ellipse vorliegt: jemanden für klein halten und sich selbst überheben. Es müßte heißen: וישתדל כל אחד מהם להתנשא בעצמו על חבריו. — S. 44. Zu J. 403, 10 ff. = S. 411 ff. Yahudas Wiedergabe, S. 44, Z. 1—2 des arabischen Originals S. 357, 3 ויען חילה חמה מנקטע ist entschieden ungenau. Wenn auch חילה etymologisch mit תחבולה zusammenhängt (vgl. Barth, Etym. Studien, S. 31), so ist doch hier das Wort nicht so aufzufassen. Gemeint ist: er kann nicht genau erkennen, durchschauen, was zu seinem Glück gehört: והכרת הצלחתו האמיתית נעלמה ממנו. Auch ist die Übersetzung von המה mit עצמתו nicht zutreffend, da das arabische Wort eher »Denken und Trachten« bedeutet. Es wäre dafür etwa מזמותיו zu wählen. — Die ganze Übersetzung Yahudas leidet überhaupt an einer etwas zu modernen und zu poetisch gestalteten Fassung, die oft auch zu Unverständlichkeiten führt. So ist z. B. bei Y's. Übersetzung S. 46, Z. 3 von ואסתפהאמה תעלם im arabischen Original 363, 8 durch ושאלתו לימודים eine Unklarheit wegen des von ihm beabsichtigten Wohlklanges und des Reimes. Gemeint ist wohl, daß in der Frage des פרוש sich auch eine gewisse Gelehrsamkeit kundgibt, die vom Verständnis des Gegenstandes der Frage zeugt, wofür auch das folgende בזיד עלמה spricht, ähnlich dem bekannten Wort: שאלת חכם חצי תשובה. — Ebenso überträgt Y. ibid. Z. 1 das וקור, Z. 7, nicht richtig mit dem gleichlautenden יקר, das sonst im bibl.-hebr. »lieb, wert«, im nhbr. ›angesehen‹ bedeutet, während hier die Würde, die sich im

Wesen ausspricht, gemeint ist, ähnlich dem, was man sonst mit כבד ראש bezeichnet. Es wäre also etwa מכובד zu setzen. Auch der Ausdruck ועצמתו כבירה im Sinn von Festigkeit im Entschluß für das arabische תוקיף עזמה, S. 363, 9 ist, trotz des Gleichklanges des hebräischen und arabischen Wortes, nicht richtig gewählt. Besser entspricht: זריז במעשיו. — S. 51. Betreffs der an sich, was das Philologische angeht, richtigen Ausführungen über die Bedeutung des arabischen תנפל, dem das התנפל des I. T. nicht entspricht, sei nur bemerkt, daß Yahudas Ansicht, »die Praxis, sich zum Gebet hinzustrecken, sei wohl mohammedanisch, aber nicht mehr jüdisch«, den Tatsachen nicht entspricht, da noch Maimonides und sein Sohn Abraham von פישוט ידים ורגלים sprechen. — S. 51 l. Z. zu J. 443, Z. 8 v. u. = S. 452, 8. Das arabische תחלי (390, 10) ist von Y. nicht richtig durch מתנצל wiedergegeben, das eine ganz andere Bedeutung hat, nämlich »sich entschuldigen«; es muß vielmehr im Sinne von »sich in die Einsamkeit zurückzuziehen« mit התבודד übersetzt werden.

Ein sehr ausführlicher Abschnitt der Einleitung ist, wie bereits erwähnt, den islamischen Quellen von Bachjas Werk gewidmet, wobei zuerst S. 53—56 allgemeine Gesichtspunkte der Berührungen zwischen der jüdischen und islamischen Theologie und Rechtswissenschaft aufgezählt sind. Zu erwähnen wäre noch, daß auch die äußere Anlage von derartigen Werken bei den Juden gänzlich von der des Islam beeinflußt erscheint, wie wir es beispielsweise bei dem כתאב אלמואראת = ס׳ הידושות Saadjas sehen (vgl. hierzu meine Beiträge zur Geschichte und Literatur im geonäischen Zeitalter, S. 122, Anm. 1). Yahuda stellt weiterhin alle Quellen zusammen, aus denen Bachja mehr oder weniger geschöpft hat, wobei besonders Gazzâli zu nennen ist, mit dessen al-Hikma fi mahluqât-allâh die »Herzenspflichten« viele innige Berührungspunkte aufweisen, während die noch von Kaufmann behauptete Abhängigkeit des Autors von den »Lauteren Brüdern« sich nicht mehr aufrecht erhalten läßt. Es ist erklärlich, daß Bachja, der ganz und gar im arabisch-islamitischen Kulturzentrum wurzelt, sehr viel die bis auf Muhammed zurückgehende Traditionsliteratur (Hadît) benutzt, die aber auch wiederum stark von jüdischen Elementen beeinflußt ist. Auch aus den Evangelien stammende Aussprüche, die Bachja

[1]) Bemerkt sei noch, daß in Neuhebr. für einen tüchtigen und scharfsinnigen Schüler der Ausdruck תלמיד ותיק gebraucht wird.

allerdings nur mittelbar aus mohammedanischen Quellen entnommen hat, weist Yahuda nach. Ein besonders interessantes und lehrreiches Kapitel bildet die Darstellung des Verhältnisses der »Herzenspflichten« zu den Sûfis und der Literatur des sogen. Zuhd, der asketischen Richtung, die auch ziemlich stark von Gazzâli vertreten wird, S. 103 ff. Mit Recht weist hierbei Y. darauf hin, daß trotz aller Sympathieen, die Bachja einem strengen und enthaltsamen Lebenswandel entgegenbringt, er dennoch, gemäß der Auffassung des Judentums, nicht die wahre Frömmigkeit in der Übung einer ins Büßermäßige sich verlierenden Askese erblicken kann. Als interessante Ergänzung hierzu möchte ich eine Bemerkung Abraham Maimunis in seinem Kommentar zu Exodus 19, 6[1]) anführen, wo er betreffs der von Gott an Israel gestellten Forderung, ein גוי קדוש zu sein, ausführt, daß, während bei anderen Völkern eine große Kluft vorhanden ist zwischen den in mönchischer Askese lebenden und den im ausgelassensten Lebensgenuß Schwelgenden, das Judentum hingegen einen solchen Gegensatz nicht kennt. — Zu den von Yahuda erwähnten Benützern der Zuhd-Literatur wären noch hinzuzufügen der erste jüdisch-arabische Lexikograph Juda Ibn Koreîsch und der Dichter Mose Ibn Esra[2]). — Im einzelnen wäre noch betreffs der von Yahuda angeführten mohammedanischen Quellen zu erwähnen, daß für manche Aussprüche doch auch Parallelen aus dem rabbinischen Schrifttum anzugeben wären. Wenn z. B. Bachja im שער התשובה, Abschn. 5 die Enthaltsamkeit selbst von erlaubten Genüssen anempfiehlt, so müssen wir unwillkürlich an die Verhaltungsregel der Rabbinen denken: קדש עצמך אף במותר לך in b. Jebamot 20a. Wenn ferner angeblich Muhammed auf einen Frommen hinweist, der jeden Morgen im Voraus die Beleidigungen, die ihm im Laufe des Tages angetan werden könnten, seinen Feinden verzieh, so findet dies seine Parallele in dem, was im Talmud b. Megilla 28a, von Mar Sutra erzählt wird, daß er, bevor er des Nachts sein Lager aufsuchte, alle Kränkungen mit den Worten שרי לכל מאן דצערן vergeben hat. — Recht dankenswert ist es auch, daß Yahuda die תוכחה und die בקשה Bachjas beigegeben hat.

---

[1]) Vgl. hierzu das arabische Original in meiner als Beilage zum Programm des Rabbinerseminars für 1914 erschienenen Arbeit über Abr. Maimuni und seinen Pentateuchkomm., S. 62—63.

[2]) Vgl. meine Studie: Die hebr.-arab. Sprachvergleichung des J. b. K. in Monatsschr. 1900, S. 492, und ibid. Anm. 3.

Zum Schluß unserer Besprechung des Werkes möchten wir doch noch unserer Verwunderung darüber Ausdruck geben, daß Yahuda wiederum, wie auf dem Titelblatt seiner »Prolegomena«, Bachja ohne weiteres als Andalusier bezeichnet, obwohl, gemäß unseren Ausführungen in der Monatsschrift 1906, S. 119—120 mindestens ebenso viele, wenn nicht noch gewichtigere Gründe für Saragossa als Heimat des Autors sprechen. Daß auch noch in dieser Gegend Spaniens zu jener Zeit die Juden ganz und gar in der arabisch-islamitischen Kultur wurzelten, sehen wir an dem Beispiel des bedeutenden Grammatikers und Sprachforschers Isak Ibn Barûn.

Daß die Textausgabe Yahudas selbst allen Anforderungen der philologischen Akribie und der sachgemäßen Behandlung entspricht, ließ sich nach dem in seinen »Prolegomena« gegebenen Spezimen vollauf erwarten. Und so können wir dem Herausgeber wie den Gesellschaften, die das Werk so reichlich unterstützten, nur unseren herzlichen Dank aussprechen. Yahuda hat mit dieser Publikation, die uns nun ein besseres und vollständigeres Verständnis der »Herzenspflichten« ermöglicht, der Wissenschaft des Judentums, wie der vergleichenden Religionswissenschaft, einen sehr großen Dienst geleistet. Hoffentlich geht seine Erwartung, daß das nun zu erwachen beginnende Interesse der muhammedanischen Theologen für die religiöse Literatur der jüdisch-arabischen Blütezeit, dem Y. auch durch die Veröffentlichung des Werkes in arabischen Schriftzeichen Rechnung tragen zu müssen glaubte, auch vollständig in Erfüllung: es wäre dies für ein verständnisvolleres, freundschaftliches Verhalten auch der strenggläubigen islamitischen Bevölkerung[1]) in den Gegenden, die unsere Stammes- und Glaubensgenossen fortan hauptsächlich werden aufsuchen müssen, um den Verfolgungen des »brüderlichen« Edoms zu entgehen, außerordentlich zu wünschen.

Berlin. S. Eppenstein.

[1]) Ich nehme hierbei Veranlassung, auf den sehr interessanten Aufsatz von A. Safir: השנאה לישראל בספרות הערבית in der Monatsschrift Haschiloach Bd. VI, 222—232 hinzuweisen.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Prof. Dr. **M. BRANN** in Breslau.

Druck von H. Favorke, Breslau II

Wesen und Mission des Judentums.

(Liebe und Gerechtigkeit).

Von **M. Lewinski**-Berlin.

I.

Das eigentliche Problem der Geschichtsphilosophie bildet die Frage, welche Rolle die Zielgedanken der Philosophie in der Entwicklung der Geschichte spielen. Setzt man voraus, daß die Geschichte eine Entwicklung in einer hier nicht weiter zu untersuchenden Weise aufweist, so fragt es sich, was die theoretischen, geistigen Gedanken für diese Entwicklung bedeuten.

Diese Zweifelsfrage betrifft besonders die Philosophie der Ethik, die sich ja gerade mit der Theorie der Umgestaltung und Höherbildung der Gesellschaft beschäftigt. Sie rührt aber auch an den Wert oder Unwert der vorwiegend anschauenden, ästhetischen oder gefühlsmäßigen Geistesgedanken. Denn bei dem Zusammenhang des anschauenden und ästhetischen Geistes mit dem praktischen und ethischen ist auch für die Bewertung des ersteren die Frage nach seiner praktischen Gestaltungskraft von Wichtigkeit.

Die materialistische Geschichtsauffassung beantwortet das Problem negativ dahin, daß abstrahierte Geistesgedanken keinen Einfluß auf die Höherentwicklung der Menschheit hätten, letztere sich vielmehr aus der inneren Notwendigkeit des Daseinskampfes, aus dem Drange der sozialen Motive allein ergebe. Diese Auffassung wird in ihrer krassen Form der Bedeutung des Geistes, seiner Anlagen und Bestrebungen zweifellos nicht gerecht. Dies ergibt sich schon daraus, daß bei den verschiedenen Völkern die Art ihres Daseinskampfes je nach ihrer geistigen Anlage eine verschiedene ist. In der bald freieren und lässigeren, bald sorgsameren oder roheren Art der Durchsetzung der Individuen eines Volkes im wirtschaftlichen Leben macht sich der Einfluß der

psychischen Volksart geltend. Aber auch wenn diese Tatsache anerkannt wird, ist dadurch nicht ein eigener Wert der reinen Geistesgedanken, besonders der ethischen Zielgedanken, für die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft dargetan. Immer noch bliebe die Geistesart des Anschauens, Fühlens und Wollens nur ein latent mitwirkender Faktor. Das theoretische selbständige Leben dieses Geistes in Philosophie und Ethik hätte auch bei dieser Auffassung keine praktische Bedeutung für die Entwicklung der Geschichte.

Das Judentum hat in der Praxis seines Geisteslebens zu diesem Problem eine scharfe Stellung genommen. Es begnügt sich nicht mit einer Rolle des Geisteslebens, wie die materialistische Geschichtsauffassung sie ihm einräumt. Es ist auch nicht mit einer philosophischen Theorie zufrieden, welche die im Gesellschaftsleben wirkenden psychischen Kräfte nur wiederspiegelt und beschaulich expliziert. Im Judentum hat sich Philosophie und Religion nie mit der Rolle des klugen Beobachters und Begleiters des Gesellschaftslebens abgefunden, sondern die menschliche Gesellschaft zu Zielen umzugestalten versucht, die vom religiösen Leben aufgestellt wurden.

Ob dieses Unterfangen berechtigt ist, soll hier noch dahingestellt bleiben. Jedenfalls war für das Judentum diese praktische Richtung des Geistes, das heißt die Richtung des selbständigen Geisteslebens auf tätige Umgestaltung der Gesellschaft stets charakteristisch. Darum erscheinen uns gerade die Propheten als die charakteristichen Träger des jüdischen Geistes, weil bei ihnen die tätige Tendenz so deutlich zum Ausdruck kommt. Die Propheten sind offenbar nicht Schöpfer von Bildern, auch nicht von idealen Utopien, obgleich solche bei ihnen vorkommen; sondern von Zielgedanken, in deren tätiger Verwirklichung innerhalb der Gesellschaft sie ihre Aufgabe setzen. Das Unvergleichbare, sie von allen Unterscheidende, ist ihr Pathos, d. h. die bei ihnen obwaltende Spannung zwischen geistiger Forderung und gesellschaftlicher Gegenwart; eine Spannungsstimmung, die der romantischen so entgegengesetzt ist und das Bewußtsein des

Bedürfnisses praktischer Durchführung von geistigen Zielen bedeutet, die in der gesellschaftlichen Gegenwart nicht genügend gesetzt sind. Das Geistesleben will hier praktisch sein, sich nicht mit einer Auslegung des gesellschaftlichen Lebens begnügen; es will, um mit Nietzsche, dem Bewunderer der Propheten, zu sprechen »vom Menschen heraus auf den Übermenschen zielen«, das heißt kraft selbständiger Forderung des ethischen Geistes Werte und Menschen schaffen. Das ist es, was man häufig als die ethische Eigenart des jüdischen Geistes empfunden hat.

Die Frage nach dem Wesen des Judentums wird heute gern und oft behandelt. Wir sind anscheinend von der lebhaften Betätigung dieses Wesens weit genug entfernt, um in die Reflexion zu verfallen und uns selbstbesinnend zu fragen, was uns denn trenne, was wir Eigenes wollen. In solchen Zeiten hat diese Reflexion auch ihr Gutes. Sie stellt sich jetzt ein, weil die Zeit des Ghettos, welche die Konservierung des überlieferten Materials zur Hauptaufgabe hatte, und die darauf folgende Zeit der politischen Kämpfe um das Leben frei vom Ghetto im Wesentlichen hinter uns liegt, und nun für uns eine neue Zeit beginnen muß. Aber merkwürdig ist die meist auf die Frage gegebene Antwort. Man sieht in irgend einer theoretischen Lehre, meist in der Lehre vom einigen Gott, die Eigenart des Judentums. Dabei sollte man doch merken, wie wenig lehrhaft Stil und Art unserer Propheten ist. Man vergleiche nur daraufhin die Schriften etwa des großen Jesaia mit denen des großen Plato!

Wer das Wesen des Judentums betrachten will, muß sich zunächst darüber klar sein, daß die gesamte Geistesrichtung eines Volkes ins Auge zu fassen ist. Eine Beschränkung auf die Betrachtung der Religion ist bei der Frage nach dem Wesen des Judentums nicht möglich. Ist doch jede Religion, wenn sie sich für längere Zeit erhält, mehr oder minder mit der Art des Volksgeistes ihrer Bekenner verknüpft. Am meisten gilt das für die jüdische Religion. Wie ihre Bekennerschaft sich im Wesentlichen stets auf das jüdische Volk beschränkt hat, so ist sie auch mit dem jüdischen Volkstum derartig eng verbunden, daß auch

im gemeinen Bewußtsein die Religion vom Volkstum beim Judentum nicht getrennt werden kann. Schon wenn wir berücksichtigen, daß die Analyse eines Volkscharakters bei der Frage nach dem Wesen des Judentums die Aufgabe bildet, müssen wir erkennen, daß dasselbe nicht mit der Lehre vom einigen Gott definiert werden kann. Denn eine einzelne Lehre beschreibt nicht einen Volksgeist. Eine Lehre sondert auf die Dauer nicht ab, sondern verbindet gerade und hebt die Sonderexistenz durch die Beweiskraft auf, welche die Lehre, wenn sie wahr ist, notwendig weiter mitteilt. Als Grund der dauernden Sonderexistenz des jüdischen Volkes und der jüdischen Religion muß daher nicht eine einzelne Lehre, sondern eine allgemeine Geistesrichtung, ein Volksgeist mit allen Eigenschaften eines natürlichen Produktes, in Betracht kommen.

Wie wir schon anführten, sprechen wir als die charakteristische Eigenart des jüdischen Volksgeistes seine praktische Richtung auf Verwirklichung selbständiger, geistiger Lebensauffassungen an. Was hiermit über den Habitus des jüdischen Volkes im allgemeinen und über den Unterschied der Lebensführung seiner Glieder von denen anderer Völker gesagt werden soll, kann hier nicht näher ausgeführt werden. Demonstriert haben wir aber diese Auffassung bereits an der Geistesart der Propheten, der Repräsentanten der höchsten Entwicklung des jüdischen Geistes. Diese unterscheiden sich von Plato und anderen Größen der Menschheit nicht dadurch, daß ihre Lehre die wahrere ist, sie etwa die klügeren sind, sondern durch den ausgeprägten Willenscharakter ihrer Natur, durch die Selbständigkeit ihrer ethischen Zielgedanken. Der Inhalt ihrer Reden ist nicht eine Lehre über die Anlagen des menschlichen Geistes zur Entwicklung auf das Gute und Wahre, wie etwa bei Plato, sondern sie stellen die Gebote Gottes als unbedingte Forderungen im Gegensatz zu den in der Gesellschaft ihrer Zeit herrschenden Tendenzen auf. Diese Forderungen lassen sie sich nicht zu utopischen Sehnsüchten verflüchtigen, sondern sie arbeiten auf die Verwirklichung ihrer geistigen Ideale hin, durchdrungen von der Möglichkeit und dringenden Not-

wendigkeit der Durchsetzung des Gottesreiches auf Erden. Hierin besteht ihre Eigenart.

Sehen wir so in dem Willenscharakter die Eigenart des jüdischen Volkstums und der jüdischen Religion, so kann uns die Lehre vom einen Gott, auf die wir noch kurz zurückkommen werden und deren Wichtigkeit nicht bestritten werden soll, doch nicht charakteristisch genug erscheinen, um den Höhepunkt der Entwicklung jüdischen Geistes erkennen zu lassen. Es müssen vielmehr Probleme der praktischen Behandlung der Welt, bezw. der menschlichen Gesellschaft sein, in deren eigenartiger Erfassung sich das Judentum auf seinem Höhepunkte offenbart. Nicht Fragen der Betrachtung und Beschreibung des Wirklichen, sondern nur die Behandlung von Problemen der Einwirkung auf die menschliche Gesellschaft zum Zwecke der Erreichung der von der Idee vorgeschriebenen Ziele kann zur Charakterisierung des Judentums dienen.

So komme ich auf das Problem »Liebe oder Gerechtigkeit.« In der Betonung der Gerechtigkeit vor der Liebe sehe ich das Kennzeichen der eigenartigen Willensrichtung des jüdisch-religiösen Geistes. Daß das Problem, ob Liebe oder Gerechtigkeit die höhere Form der Betätigung sei, gerade diejenige Frage enthält, die sich nicht dem anschauenden, ästhetischen Geiste auftut, wohl aber demjenigen Geiste, der auf eine selbständige Verwirklichung der Willensziele gerichtet ist; daß gerade ein solcher Geist, wie der jüdische, in seiner Lebensrichtung zu dieser Frage Stellung nehmen muß, wird erst aus der nachfolgenden Darstellung des Problems klarer werden. Bei dieser Darstellung wird auch dem sich einfühlenden Leser noch klarer werden, was ich mit der Kennzeichnung des jüdischen Volkes als Willensvolkes meine. Die Tatsache selbst, daß die Idee der Gerechtigkeit im jüdischen Schrifttum vorherrscht, ist schon von den Gegnern des Judentums bemerkt worden. Zeigen diese auch kein Verständnis für das Wesen der Gerechtigkeit und des Problems, so haben sie doch richtig herausgefunden, daß die Betonung der Liebe im christlichen Schrifttum eine charakteristisch andere Melodie bedeutet als der

eherne Klang der Gerechtigkeit, von dem die heilige Schrift, besonders die Reden der Propheten, ständig wiederhallen. Die Richtigkeit dieser Auffassung soll hier nicht weiter literarisch nachgewiesen werden, zumal die Aufgabe dieser Arbeit hauptsächlich eine philosophische ist. Es soll hier das Problem »Liebe und Gerechtigkeit« selbst und der Zusammenhang desselben mit der psychischen Grundlage eines bestimmten Willenscharakters dargestellt werden. Es genügt darum, hier darauf hinzuweisen, daß es besonders die starke Betonung der Vergeltung, Bestrafung und Läuterung im jüdischen Schrifttum ist, die die Herrschaft des Gedankens der Gerechtigkeit beweist.

Das Problem »Liebe oder Gerechtigkeit« enthält andererseits zugleich die eigentliche Kernfrage der Willenswissenschaft, das bisher wenig erkannte Problem der Ethik. Ich wende mich also jetzt einer zweifachen Aufgabe zu, wenn ich dieses Problem untersuche. Es gilt zugleich der Erörterung der Hauptfrage der Ethik, nämlich der Frage nach der Wertung der beiden ethischen Willensrichtungen Liebe und Gerechtigkeit, wie auch andererseits der Darstellung des charakteristischen Merkmals der Eigenart des jüdischen Geistes.

II.

Der Kürze halber will ich das Problem, um die Erörterung abweichender Ansichten möglichst zu vermeiden, durch bloße Definitionen der beiden Begriffe beleuchten.

Ethik gehört zum Geistesleben nicht des Anschauens oder des Erkennens des Gegebenen, sondern des Veränderns der Wirklichkeit durch Willensakt.

Zum Begriff der Gerechtigkeit gehört untrennbar die Vorstellung einer in allen Teilen absolut wertvollen und dem Untergang trotzenden Welt, was die Propheten das messianische Zeitalter nennen. Die Voraussetzung der Ethik überhaupt, und besonders der Gerechtigkeit, ist ein Sein, das nicht zugleich Nichtsein (Vergänglichkeit), sondern wahres Sein oder Dauer und damit zugleich höchster Wert ist. Die Gerechtigkeit ist das

System der Verhaltungsweisen der Glieder einer so absolut wertvollen Welt zueinander, die mit der Unersetzlichkeit und Unablösbarkeit — im philosophischen Sinne: Unveränderlichkeit — der Glieder der Welt rechnen. Auf den jetzigen Zustand der Gesellschaft bezogen, d. h. als praktisches Gebot verstanden, enthält die Gerechtigkeit das System der Pflichten derjenigen Menschen, die sich der Hervorbringung, Pflege und Berücksichtigung von Menschheitskräften widmen, die nicht zur Zerstörung oder Aufhebung, sondern zur Dauerwirkung und Erhaltung geeignet sind.

Der Kern aller höheren Willensbetätigung, auf dessen intellektuelle Begründung noch kurz eingegangen werden wird, ist der Erhaltungstrieb. Erhaltungstrieb bedeutet bei klarer Auffassung des darin enthaltenen Gedankens: den Trieb auf Herauswirkung und Erhaltung eines Erhaltbaren innerhalb des Vergänglichen der Welt, den Trieb auf wahre und dauernde Erhaltung. Dieses macht den positiven Charakter alles höheren Wollens im Gegensatz zum niederen Wollen, dem sogenannten egoistischen Wollen, aus, welches letztere mehr auf der Unmöglichkeit und Unglaubwürdigkeit eines Dauernden und Wertvollen gegründet ist, und deshalb wesentlich mit der Zerstörung rechnet. Dem höheren Wollen entfällt im Gegensatz hierzu sogar die Bedeutung des natürlichen Wechsels, des Todes, gegenüber dem Bewußtsein von einer dauernden Kraftexistenz in den Dingen und deren Wirksamkeit. Es geht von der Vorstellung des Beständigen aus und kann sich deshalb auf die Erhaltung richten.

Während sich aber die Liebe ohne gedankliche Umformung der Welt und trotz des nicht überwundenen Bewußtseins der Schwächlichkeit und Gebrechlichkeit derselben einfach mit der Welt beschäftigt, wie sie diese vorfindet; wobei sie gar kein Ende der Tätigkeit findet und sich nur notdürftig gerade den schwächsten Teilen, die oft wenig von Dauerwert in sich tragen, hingeben kann; oder — bei einer anderen Form der Liebe — noch denjenigen Existenzen hingeben kann, die dem Liebenden am nächsten verwandt, mit seiner eigenen Existenz und deren Bedürfnissen am

engsten verknüpft scheinen; schwebt der Gerechtigkeit nicht die Welt, wie sie augenblicklich ist, sondern so wie sie sein kann und soll vor, um die Regeln des Verhaltens der Glieder einer solchen Welt, der geistig geläuterten und erkannten, der wertvollen Welt, zueinander aufzustellen und durchzuführen. Die Liebe tut Sisyphusarbeit. Es fehlt ihr in Auffassung und Betätigung das starke Zielbewußtsein, das der Gerechtigkeit eigentümlich ist. Es fehlt ihr das Vertrauen auf die Erhaltbarkeit des durch ihre Wirksamkeit zu Erhaltenden; denn es fehlt ihr die starke umbildende Auffassung des Ewigen innerhalb des Vergänglichen, der Trieb zur Herauswirkung und Schaffung des Erhaltbaren aus dem Zufälligen. Sie sorgt eben für das Vergängliche, wie sie es grade findet. Damit vergißt die Liebe gewissermaßen das Ziel des höheren Wollens, das oben beschriebene Ziel der Ethik, die Tendenz auf wahre Erhaltung. Während die Voraussetzung des ethischen Wollens das Innewerden eines gewissen Weltzustandes ist, nämlich des Zustandes der dauernden Erhaltbarkeit, auf welchem sich jenes Wollen erst aufbauen und herausbilden kann, gerät die Liebe in den Widerspruch des Setzens eines Nichtsetzbaren, des Wollens eines Nichtdurchsetzbaren. Dies liegt der Gerechtigkeit fern. In ihr setzt sich der Trieb auf Erhaltung absolut durch. Weil die Gerechtigkeit wirkliche Dauerexistenz will, kann sie nur eine Welt dauerhafter Qualität erstreben. Sie will nicht unbedingt erhalten, sondern vor allem umbilden zum dauernd erhaltbaren Dauerwert.

Durch dieses deutlichere Bewußtsein ihres Inhalts und ihres Ziels unterscheidet sich die Gerechtigkeit von der Liebe und erhält ihren höheren ethischen Wert.

Es dürfte klar sein, wo die gemeinsamen Wurzeln von Liebe und Gerechtigkeit sind, wie ihre Gebiete sich teilweise decken. Beide sind ethische Regungen des Erhaltens von Existenzen. Wie längst erkannt, stehen sie als ethisch im Gegensatze zum Egoismus, dem der Erkenntnisblick auf eine andere als eine vorübergehende Existenz abgeschnitten ist und die Zerstörung, das Negative, deshalb als selbstverständlicher Bestandteil der Lebens-

betätigung erscheint. Dem Ziel und Gedanken der Ethik nähert sich aber weit mehr die Gerechtigkeit als die Liebe; sie ist der klarere Gedanke der Ethik, weshalb auch die Gerechtigkeit den endlichen Erfolg ihrer Betätigungsweisen, nämlich die wirkliche Weltumbildung zum Dauerwert vor sich sieht; während die Liebe über die Zerbrechlichkeit und Minderwertigkeit der Welt, deren negativen Wesensteil, nicht hinauskommen kann und in der Romantik, d. h. in der krampfhaften Erhebung aus dem Wirklichen in die schönere Welt des ewig Nichtwirklichen, ihre Ergänzung ersehnt und findet.

Hieraus dürfte einleuchten, daß die Gerechtigkeit mehr einem stärkeren, beständig wirksamen Willensleben als höchste Form entspricht; während die Liebe sich mit einer intensiven ständig wirksamen Willenstätigkeit des Geistes weniger paart, da sie zu einer bei dem mangelhaften Weltzustand stehen bleibenden, mehr zu dessen Anschauung neigenden Geistesrichtung gehört und sich von den Zielen des höchsten ethischen Willens ablenken läßt. Ich glaube darum richtig zu fühlen, daß der jüdische Geist, der in seiner höchsten Geistestätigkeit nicht anschauen oder nachbilden, sondern verändern und die Menschheit entsprechend dem Ideal des Willens umbilden will, sich der Gerechtigkeit vorwiegend bedienen, in ihr sein Panier und geeignetes Werkzeug sehen, dagegen die Wirksamkeit der Liebe als etwas Nachgeordnetes empfinden muß. In der Betonung der Gerechtigkeit glaube ich darum zwar nicht die gesamte Beschreibung des jüdischen Geistes, wohl aber das charakteristische Merkmal seiner Eigenart zu finden. Die Schriften der Propheten bestärken diese Auffassung, da ihr ganzer Inhalt Gerechtigkeit ist. Es ist einerseits zugleich das Wesen der Ethik überhaupt und der Gerechtigkeit, und andererseits der höchste Gedanke des Judentums als eines Willensvolkes, die ich hier erfaßt und erklärt zu haben glaube.

Über die Begriffe Liebe und Gerechtigkeit muß noch einiges nachgetragen werden, damit die analytisch-psychologischen Definitionen verstanden werden.

Es ist mir wohl bewußt, daß meine Wertung der beiden psychisch-ethischen Regungen zu der herrschenden Wertung im Widerspruch steht. Dieser Gegensatz ist wesentlich; er beruht auf dem Ergebnis der Analyse der beiden Begriffe. Er darf daher nicht verwischt werden.

Die Abweichung der hier vorgetragenen von der herrschenden Ansicht bedingt auch eine Abweichung von der herrschenden Darstellung über Inhalt und Wert des Judentums. Zu dieser sei hier nur bemerkt, daß die übliche Herabsetzung der Gerechtigkeit gegenüber der Liebe notwendig zu einer abschätzigen Beurteilung des Judentums führt in dem Sinne, daß dieses nur als Vorstufe des Christentums gewürdigt wird. Die tatsächliche Feststellung, daß das Judentum, im Gegensatze zum Christentum, sich mehr in der Geistessphäre der Gerechtigkeit bewegt, kann nicht angegriffen werden. Atmet doch selbst das gedankenreichste Kernstück prophetischer Literatur, das elfte Kapitel des ersten Jesaja, durchaus den Geist der erkennenden, vergeltenden, reinigenden und erhöhenden Gerechtigkeit. Es ist deshalb kaum zu begreifen, daß jüdische Theologen in Aneignung des christlichen Gedankengangs den Gedanken der Liebe als Inhalt des Judentums darzustellen suchen und damit die Existenzberechtigung des Judentums neben dem Christentum zu erweisen glauben. Ist die Gerechtigkeit minderen Werts als die Liebe, so tritt damit der Wert des Judentums zurück.

Aber dieser apologetische Gesichtspunkt ist nicht maßgebend. Die Wertung hängt allein von dem philosophischen Gehalt der Begriffe ab. Der höhere Wert der Gerechtigkeit beruht auf ihrer im Verhältnis zum Ideengehalt der Liebe tieferen und klareren erkenntnistheoretischen Grundlage. Dies dürfte aus meiner Analyse des psychischen Inhalts der Gerechtigkeitsidee hervorgehen. Ich habe darauf hingewiesen, wie die Idee der Gerechtigkeit aus einer allgemeinen umfassenden Auffassung des Seins herauswächst und deren letzten psychischen Ausschlag darstellt. Aus diesem Inhalt der Idee habe ich die Wertung unmittelbar abgeleitet. Den Maßstab der Wertung bildete die oben dargestellte

Tendenz des höheren positiven Willens überhaupt, bei dessen Anwendung es sich ergab, daß die Gerechtigkeit in viel höherem und vollkommenerem Maße als die Liebe die Tendenz des ethischen Wollens zum Ausdruck bringt.

Hierbei ist berücksichtigt, daß die Liebe in zweierlei Form auftritt: als höchst individuelle Liebe — geschlechtliche Liebe, Verwandten- und Freundesliebe — und als Liebe zu den Menschen überhaupt. Unsere Wertung gilt für beide Arten der Liebe.

Hinsichtlich der ersteren, auf persönlicher Verwandtschaft im weitesten Sinne des Wortes beruhenden Liebe dürfte ohne weiteres klar sein, daß ihr eine geringe ethische Bedeutung im Verhältnis zur Bedeutung der Gerechtigkeit zukommt. Diese Liebe ist ein ungeheuer wichtiger seelischer Faktor. Sie schafft die erste Gemeinde, die festeste Gemeinschaft, die stärkste Unterstützung auch für die Ziele der Gerechtigkeit. Sie ist aber mehr Mittel als dauerndes und klar erkanntes Ziel einer positiv aufbauenden Willensrichtung. Als Ziel betrachtet, käme ihr nur eine ganz ephemere Bedeutung zu.

Die Liebe zu den Menschen überhaupt ist ein schwaches, wenig schöpferisches Motiv. Wegen der Schwäche ihres Inhalts ist sie schwer analysierbar. Sie hat anscheinend nur ergänzende Bedeutung und beruht auf der stets in Betracht zu ziehenden Möglichkeit, daß man in jedem Menschen Material zum Aufbau der gerechten Welt, oder auch einen liebenden Helfer bei der Tätigkeit des Aufbaus finde. Zur Unterstützung der Bestrebungen der Gerechtigkeit kann sie deshalb aus der Betätigung nicht eliminiert werden. Sie enthält aber kein klar erfaßtes, selbständiges Endziel ethischer Betätigung. In Wahrheit ist uns niemals der einzelne Mensch Endzweck. Seine Erhaltung an sich lieben und erstreben wir nicht, sondern es liegt uns immer nur am wertvollen Menschen. Auf dieses Ziel des Werts steuert aber die Liebe nicht zu. Eine wahre Berücksichtigung des Werts, eine Tendenz auf seine Erzielung und Erschaffung enthält die Liebe nicht. Indem die Liebe höchstens die stets vorhandene Möglichkeit der Existenz eines Werts berücksichtigt, sieht sie

von jedem wirklich erkannten Wert grundsätzlich ab. Sie sucht alles zu erhalten, solange es sich erhalten läßt, verliert sich im zufälligen Einzelnen und läßt dadurch den Wert durch den Unwert verkümmern. Hiermit ist die geringere, subsidiäre ethische Bedeutung der allgemeinen Liebe dargetan.

Es könnte scheinen, als ob bei dieser Darstellung der Nachweis noch nicht genügend erbracht sei, daß das geschilderte Streben auf Gerechtigkeit wirklich in der Seele vorhanden sei. Wenn man in die geschilderte Geistesstimmung sich nicht ganz einzufühlen vermag, kann man den Eindruck gewinnen, als sei die Entstehung des Begriffes der Gerechtigkeit nicht genügend klargelegt und deshalb seine geistige Realität nicht außer Frage gestellt. Auf diesen Einwand will ich etwas eingehen und auch die psychische Entstehung des Begriffes der Gerechtigkeit dartun.

Wir haben, wie wir ausdrücklich betonten, den Tatbestand der Ethik und besonders der Gerechtigkeit gleich kurzweg durch analysierende Definitionen zu erklären gesucht. Aber wenn man sich die Entwicklung des Geistes als einen Aufstieg vom Einfacheren zum Komplizierten wissenschaftlich vorzustellen und klar zu machen gewöhnt ist, so kann man meinen, daß es passend wäre, die dazu gehörigen Geisteszustände der Anschauung und des Denkens vorher zu behandeln, um erst von da aus zu der Darstellung des hier in Betracht kommenden Willenszustandes komplizierterer Art zu gelangen. Man könnte also eine Darstellung des Zusammenhangs des Willensphänomens der Gerechtigkeit mit der erkenntnistheoretischen Grundlage für erforderlich halten. In der Tat ist in der Psyche der Willenstatbestand nicht abgetrennt von dazu gehörigen Tatbeständen der Anschauung und des Denkens. Durch die Erkenntnis dieses Zusammenhangs würde die Erkenntnis der ethischen Willensrichtung gefördert und die Sonderart der auf die Gerechtigkeit gerichteten Willensrichtung in helleres Licht gerückt werden.

Aber über diesen Zusammenhang kann hier nur weniges gesagt werden. Es würde sich sonst die Darstellung eines völligen philosophischen Systems nicht vermeiden lassen. Nur soviel soll

hier bemerkt werden: Soll es möglich sein, daß der Geist zu der Selbständigkeit des Wollens vordringt, die wir als Kennzeichen echter Ethik dargestellt haben, nämlich zu der Selbständigkeit, bei welcher das Wollen nicht dieses und jenes Wertlose der Wirklichkeit einfach hinnimmt und sich auf dessen Setzung bezw. Erhaltung richtet, sondern die Umbildung des Vorhandenen zu dem absolut Wertvollen, sich dauernd in der Art der Kraftbetätigung Erhaltenden und dadurch den Willen absolut Befriedigenden anstrebt, so muß zu der Bildung eines solchen Willensziels die Möglichkeit in den Elementen, d. h. in der Erkenntnis der Welt, geboten sein. Die Gedankenwelt muß die Bildung eines solchen Willenszieles zulassen und erzeugen. Die Elemente der Welt, nämlich der Anschauung und des Denkens derselben, müssen einem dazu geeigneten Geiste die Bestandteile darbieten, aus welchen sich ihm jene Idealwelt, das messianische Reich nach der Vorstellung der Propheten, zusammenfügt.

Zur Entstehung der ausgeprägten Willensrichtung der Gerechtigkeit gehört als Grundlage eine eigenartige Erkenntnis der Welt, ihrer Kausalität, des Zusammenhangs ihrer Teile, des Aufeinanderwirkens derselben. Letzteres muß sich dem Geiste so darstellen, daß es nicht zur gegenseitigen Verschlingung, sondern zur ständigen gegenseitigen Erhaltung der Teile führt.

Es handelt sich hier um Elemente des Geistes, deren Erörterung in der allgemeinen Philosophie und Analyse des Geistes ihren Platz hat. In diesem weiten Umfange kann hier das Thema nicht behandelt werden.

Hier sollte nur darauf hingewiesen werden, daß es einer solchen breiteren Philosophie als Voraussetzung bedarf, um das Wesen des Judentums und der Ethik für den heutigen Leser und Denker zu erklären. Die naturhistorische Eigenart des Judentums besteht aber gerade darin, über jene Bausteine und Elemente des Denkens, die die Grundlage bilden, kraft eigenartiger Befähigung zur Bildung der entwickelten Endinhalte des Willens hinwegzu-

schreiten. Bei einer solchen Geistesrichtung als Willensvolk treten die zugrunde liegenden Elemente mehr unter die Schwelle des Bewußtseins. Bei ihrer Analysierung und Ausarbeitung verweilt der Volksgeist nicht und zeigt nicht hierin, sondern eben vielmehr in den für das Handeln — für die Ethik —, gezogenen Konsequenzen seine Anlage und Meisterschaft.

Die hier angewandte Schilderung des Gedankens der Gerechtigkeit, die sich mit der Darstellung der unbewußt vorhandenen erkenntnistheoretischen Grundlagen weniger befaßt, entspricht deshalb mehr dem Bewußtsein des jüdischen Geistes. Mag diese Darstellung also auch der erkenntnistheoretischen Ergänzung fähig sein, so gibt sie doch den Geist der jüdischen Ethik naturgetreu wieder.

Es mag nur noch ergänzend darauf hingewiesen werden, daß wohl in die hier angedeutete theoretische Grundlegung des praktischen jüdischen Geistes die frühzeitige Schöpfung des Begriffes vom einigen Gott und das energische Festhalten an diesem Begriffe als Hauptbestandteil gehört. Aber auch dieser Bestandteil der Theorie ist gemäß der Eigenart des jüdischen Volkes etwas summarisch, gleichsam in geistiger Hast, vom jüdischen Volk konzipiert. Er gibt nur gleichsam die wichtigste gedankliche Grundlage, weshalb anderseits auch umso energischer an der Richtigkeit des Begriffes festgehalten wird. Der Inhalt des jüdischen Gottesbegriffs bezeichnet nur, daß das Wesen der Welt so ist, daß bei richtiger Erfassung nichts Wertloses und Vergängliches an ihr bleibt, sondern das All zu einer gegenseitig sich erhaltenden, über allen Schein der Vergänglichkeit erhabenen Ewigkeit sich zusammenschließt. Über das Verhältnis Gottes zur vergänglichen Welt wird dabei wenig diskutiert. Die ganze psychische Entstehung des Begriffes bleibt ziemlich im Dunkeln. Er selbst mit seiner Macht über die Welt und den Willen tritt als etwas unbedingt Richtiges, Indiskutables und Selbstverständliches in der Literatur der Propheten auf. Der eigentliche Inhalt dieser Literatur ist entsprechend der dargestellten Eigenart des jüdischen Geistes die praktische Wirksamkeit der Gottesidee in der

Welt, vermittelt durch die Wirksamkeit der Propheten, während die zu Grunde liegende Theorie wenig gepflegt wird.

Ist hiermit die Erörterung abgeschlossen, so sehe ich mich doch genötigt, noch einige Worte zur Verteidigung meiner Ansichten anzufügen. Was ich ausführte, soll jüdische Philosophie sein. Es muß daher ohne Vorurteil aufgenommen werden. Besonders muß man nicht verlangen, daß es unbedingt mit der echt deutschen Philosophie Kants übereinstimme. Auch die Philosophie trägt das Gepräge der Nation der Autoren, so sehr sie Allgemeingültiges zu bieten sucht.

Wer in der Ethik unbedingt die Betonung eines nur formalen kategorischen Imperativs sucht, wird alles, was ich über den Inhalt der Ethik und über den Zusammenhang des Willens und der Ethik mit der intellektuellen Anschauung der Welt gesagt habe, nicht würdigen. Ich halte aber daran fest, daß eine formale, gewissermaßen logische Ethik das Zusammenleben der Menschen nicht praktisch gestalten kann. Eine jüdische Betrachtung der Ethik wird ihren ewigen Inhalt aufzeigen, der sich allein als herrschende Lebensmacht erweist, und an dem sich erst als psychisches Verhältnis zu den anderen Inhalten die Herrschermacht — der sogenannte kategorische Imperativ — aufweisen läßt. Als diesen Inhalt finde ich Gerechtigkeit und Liebe, die beide wohl noch nie genügend betrachtet worden sind.

Auch wenn ich von Gott als theoretischer Grundlegung der Ethik sprach, wird dies bei Kantbekennern Mißfallen finden. Aber Gott ist kein Postulat. Gott bezeichnet eine Weltanschauung. Weltanschauung ist aber Anschauung — im weiteren Sinne des Wortes —, d. h. intellektuelle Theorie. Nur ist diese Anschauung so weltumfassender Art, eben wahre Anschauung der totalen Welt, daß sie die psychischen Tatbestände des Fühlens und besonders des Wollens als fertig geschaute Tatbestände mitumfaßt. Gott ist deshalb eine Anschauung mit Herrschermacht, eine den Willen bewegende, moralische Gesetze gebende Person. So ist allerdings der Gottesbegriff kein toter theoretischer Tatbestand, sondern ein Willen schaffender, bewegender, das

Willensleben in sich schließender Herr. Gott postuliert die Moral. Aber nicht wird umgekehrt — wie bei Kant — Gott von der Moral postuliert. Gott — das absolutwertvolle Ewige — bringt die Moral hervor.

Alles dies ist nur ein Teil der allgemeinen Philosophie, die in dieser Arbeit nur angedeutet werden kann.

III.

Die Entwicklung über den jüdischen Geist und die Idee der Gerechtigkeit führt notwendig zu einer aktuellen Frage; zu einer Frage, die mir der Eigenart des jüdischen Geistes gemäßer und für ihn wichtiger als die erkenntnistheoretische Grundlegung zu sein scheint.

Ist der jüdische Geist Willensbetätigung im eigenartigen Sinne des Systems der Gerechtigkeit, so muß er, wie dargestellt, die sozialen Erscheinungen des Daseinskampfes nicht im wesentlichen hinnehmen und sie anschauend verfolgen, sondern ihnen gegenüber und in Anlehnung an sie, als die naturhistorisch gegebene Grundlage, zielbestimmend, reformierend — man kann sagen, revolutionierend und umbildend — einwirken, indem er ein zur Selbständigkeit entwickeltes ethisches Endziel, einen qualitativ anderen und höheren Weltzustand durchzuführen sucht. Da drängt sich die Frage auf: Gibt es heute noch so ein selbständiges — nicht im Wesentlichen anschauendes und hinnehmendes — Willensleben des Judentums, eine Betätigung auf Verwirklichung der Gerechtigkeitsidee, ein solches Spannungs- und Pathosverhältnis zum Menschenleben, kurz ein Judentum? Oder haben Jene recht, die in der kargen theoretischen Lehre von dem ewigen und deshalb einigen Gott das ganze Leben des heutigen Judentums sehen; ein Gehalt, den wir dann nur noch als einen Überrest ehemaligen historischen Lebens bezeichnen könnten, welcher der mit seinem Wesen notwendig verknüpften praktischen Konsequenz und des geistigen Endziels beraubt wäre?

Gibt es ein solches Willensleben nicht mehr, so gibt es auch nach unserer Darstellung augenblicklich kein Judentum mehr

Man könnte dies ohne übertriebenen Pessimismus dadurch erklären, daß das Judentum nach der langen Dauer des Ghettos und nach Ablauf der darauf gefolgten Zeit, in welcher der dringliche politische Kampf ausgefochten wurde, noch nicht dazu gelangt sei, in sich selbst einzukehren und zu einer Fortbildung seines eigenen Geistes zu schreiten. Aber jeder, der diese Darstellung von der Eigenschaft des jüdischen Geistes empfunden hat, muß das Fragezeichen fühlen: »Hier mag die Geistesrichtung der Propheten richtig beschrieben sein; haben wir denn noch einen solchen jüdischen Geist?«

Oder liegt uns heute vielleicht nicht sogar die Anerkennung dieses Geistes fern, empfinden wir ihn nicht als irreal, unvernünftig, eine Anmaßung des Willens, die bei den Propheten zu Exzentrizitäten geführt hat, während wir sie heute überwunden haben?

Wir kommen hiermit auf dasjenige Problem zurück, das wir zur Einleitung dieser Arbeit gemacht haben; zu der Frage, ob eine Einwirkung selbständiger, geistiger Ideale — besonders ethischer Ideen — auf die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft überhaupt möglich und wirklich sei. Die Frage erscheint geradezu als die normale Kritik der heutigen Juden an dem Geiste ihrer eigenen Geschichte. Ist es wirklich das Wesen des geschichtlichen Judentums, sich der allmählichen Annäherung des sozialen Lebens zur Gerechtigkeit nicht schweigend allein zu überlassen, sondern die Entwicklung durch selbständig geschaffene Gerechtigkeitsideen beeinflussen zu wollen, so fragen wir, ob dieses möglich ist, ob nicht unsere Heldengeschichte eine Irrlehre ist. Diese Frage liegt uns allen nahe, da sie der Ausdruck unseres inneren Zweifels und des Kampfes um die Durchringung zu unserer eigenen Geistesart ist. Die allgemeine geschichtsphilosophische Frage bedeutet insbesondere den Zweifel an der Echtheit des jüdischen Wesens.

Solange die Judenheit im Leben und Fühlen sich über diese Frage nicht hinweggehoben hat, muß sie innerlich schwach und haltlos sein. In diesem Stadium der Schwäche und des Über-

gangs kann auch dem Abfall vom Judentum, dessen Wert den mit ihm verbundenen Lasten oft nicht gleich erscheint, nicht gewehrt werden. Kann uns doch das Wesen des Judentums in solcher Zeit nur als historische Erinnerung, seine Hochhaltung nur als Sentimentalität erscheinen. Eine Eigenexistenz des Judentums erscheint im wesentlichen nur noch zur Beeinflussung niederer Schichten, gewissermaßen als Erziehungsinstitut dienlich, welchem Zwecke jede, dem Volk verständlich zu machende geistige Idee schließlich dienstbar gemacht werden kann. Und auch die Propheten und ihre herrlichen Schriften werden nur noch historisch genommen. »Sie wollten viel in ihrer Zeit. Heute brauchen wir sie nicht mehr. Eine solche Willensbetätigung der Gerechtigkeit, für die die Propheten lebten, hat keine ewige Bedeutung; heute hat sie ihre Wahrheit und Gültigkeit verloren. Wir wissen heute, daß nicht Religion und ethische Zielspannung, sondern der soziale Kampf die Entwicklung der Gesellschaft schafft:« so sind wir heute zu sprechen geneigt.

Aber dieser Geist ist nicht der rechte Geist, der uns zu erhalten geeignet wäre. Wie er selbst nur ein Zeugnis der Schwächung des jüdischen Willens ist, so steht auch sein theoretischer Ausdruck, der erwähnte geschichtsphilosophische Zweifel, nicht auf der Höhe des geistigen Tatbestandes jüdischer Ethik.

Kennen wir, wie dargestellt, das Ziel der Ethik, die messianische Welt, als eine anders geartete Welt, als einen qualitativen Gegensatz zu der in der allgemeinen Auffassung beachteten Welt der zur Zerstörung bestimmten Vergänglichkeit, so kann das soziale Leben, das eben auf der Auffassung der Welt der Vergänglichkeit beruht, nicht die Motive zur Bildung des ethischen Weltziels enthalten und durchsetzen. Vielmehr muß die Ethik, so sehr sie sich durch Umbildung dieser sozialen Welt verwirklichen will, Forderungen aufstellen, die sich selbständig und gegensätzlich zu dieser verhalten. Die ethische Welt, das heißt die ethische Vorstellung vom Sein, ist nach unserer Darstellung eine qualitativ andere als die egoistisch-wirtschaftliche Vor-

stellung vom Sein und ihr entgegengesetzt. Hieraus ergibt sich, daß ein aus dem sozialen Leben sich von selbst entwickelnder Zustand nie das ethische Endziel ergeben kann. Ist auch vielleicht auf Grund der Naturanlage der Menschheit vorauszusetzen, daß die Herrschaft der Ethik nie als absolut vollkräftige und unbeschränkte in die Erscheinung treten werde, und daß insofern ein gewisses Nebeneinander der ethischen nnd der egoistischen Welt stets vorhanden sein werde, so muß sich doch die Ethik selbständig durchsetzen; sie kann nicht aus dem sozialen Leben hervorwachsen wollen, sondern muß sich im Kampfe mit der egoistischen Welt des sozialen Lebens behaupten. Die geschichtsphilosophische Frage ist deshalb dahin zu beantworten, daß auf dem Wege der egoistisch-wirtschaftlichen Entwicklung die Ziele der Ethik nicht zu erreichen sind, die Ethik sich vielmehr, wenn sie überhaupt als realisierbar gedacht werden soll, nur dadurch realisieren kann, daß ihre Forderungen nicht durch den qualitativen Gegensatz der anderen Willensrichtungen erdrückt werden, sondern aus dem eigenen Geist der Ethik heraus selbständig aufgestellt und verfolgt werden.

Sokrates nannte Tugend eine Erkenntnis und meinte, daß man bei Mangel der Erkenntnis nicht tugendhaft sein könne. Diese Auffassung berührt sich mit dem, was wir über den Begriff der Gerechtigkeit und über seinen innigen Zusammenhang mit erkenntnistheoretischen Grundlagen ausgeführt haben. Enthält Gerechtigkeit, im Gegensatz zur Liebe, eine geistige Verarbeitung höchster Art des Weltbildes in der Richtung, daß die Existenz eines ewigen Zusammenwirkens von Kräften als dasselbe erkannt wird, so ist es selbstverständlich, daß diese Erkenntnis und ihre Wirksamkeit nur bei einer besonders geeigneten Seelenanlage gedeihen und nur in der kleinen Oberschicht eines Volkes unverkümmert in die Erscheinung treten kann. Es ist deshalb nur natürlich, daß das soziale Leben eines jeden Volkes mehr mit der unvollkommenen und vergänglichen Seite der Dinge rechnet und stets in starkem Maße von egoistischen, d. h. vorwiegend zerstörenden, Trieben beherrscht wird. So war es auch im

jüdischen Volke zur Zeit seines politischen Bestandes, trotz seiner auf die Gerechtigkeit gerichteten Geistesart und der Wirksamkeit der Propheten. Auch im jüdischen Volke trat die Weltauffassung des Egoismus in Gegensatz zu der von den Propheten vertretenen, der Volksauffassung damals gar zu fernen Auffassung der Ethik. Wegen ihres qualitativen Gegensatzes schloß die eine Willensrichtung die andere aus; und die egoistische Weltansicht verhinderte Aufkommen und Durchsetzung der ethischen Ziele im sozialen Leben.

Dieser Zustand wiederholt sich stets in der Geschichte. Solange nicht die Ethik zur selbständigen Wirksamkeit erstarkt ist, werden die Ziele der Gerechtigkeit nicht verfolgt. Im sozialen Leben selbst haben sie keine Stätte. Im sozialen Leben werden die Forderungen der Gerechtigkeit nur berücksichtigt, soweit sie sich den Tendenzen des Egoismus, die als maßgebend herrschend bleiben, anfügen lassen. Sollen die Forderungen der Gerechtigkeit aber nicht nur gelegentliche Berücksichtigung und immer wieder erneute Schädigung erfahren, so muß die Klasse der Ethiker ihnen ein selbständiges Interesse widmen und sich nicht auf den Fortschritt des sozialen Lebens verlassen.

Was die Lage der Gerechtigkeit in der Gegenwart anbetrifft, so werden bei uns die sozialen Kämpfe durch Organisationen von Interessenten geführt. Dementsprechend vollzieht sich auch die Fortbildung unseres Rechtslebens im wesentlichen durch die Wirksamkeit wirtschaftlicher Interessengruppen. Da es aber rein wirtschaftliche Interessen sind, aus denen heraus diese Gruppen sich bilden, sind die Ziele der Gerechtigkeit ihnen und ihren Gliedern zu nebensächlich, als daß sie andere als nebensächliche Berücksichtigung bei ihrer Tätigkeit finden könnten.

Das Ergebnis dieses Zustands in ethischer Hinsicht ist bei uns folgendes: Ist es auch nicht zu leugnen, daß besonders beim deutschen Volke der Gegenwart, das unserem Blicke am nächsten liegt, mit den sozialen Kämpfen und durch die stete Beharrlichkeit seiner Naturanlage eine Erstarkung großer Klassen des Volkes eingetreten und dadurch die Widerstandskraft gegen

die Ungerechtigkeit gewachsen ist, so zeigt sich doch an den vielen Stellen des Rechtslebens, die von den sozialen Kämpfen nicht berührt werden, eine ungestört wuchernde Ungerechtigkeit. Ich meine vor allem die vielfachen Fragen des alltäglichen Rechtslebens, die bald diese, bald jene Interessentengruppe betreffen und deshalb als Interessen bestimmter einzelner Wirtschaftsgruppen sich entweder nicht darstellen oder doch noch nicht erkannt worden sind. Weil diese Fragen der Fürsorge der Wirtschaftsgruppen ermangeln, ermangeln sie auch der Fürsorge der Gerechtigkeit. Es entsteht hier eine erstaunliche Unfähigkeit der Gesetze und Gerichte zur Bekämpfung von Ungerechtigkeiten, die täglich ihre Erscheinungsform wechseln und das Rechtsleben überwuchern. Die Gesetze, die als bloßer Ausdruck des Ergebnisses der sozialen Kämpfe aufgefaßt werden, und die dieser Geistesrichtung dienenden Gerichte ermangeln aller Kraft zur Beherrschung der Ungerechtigkeit auf diesen Gebieten.

Ich muß es mir versagen, diesen hier behaupteten Mißstand unseres Rechtslebens ausführlich mit Beispielen zu belegen. Im wesentlichen handelt es sich um das große und wichtige Gebiet des Kreditrechts, das geradezu als eine Wüste innerhalb unseres Rechtslebens bezeichnet werden kann, und in welchem Unklarheit und Hilflosigkeit herrscht, deren Behebung teils gar nicht ernstlich erwogen, teils nur mit schwachen Kräften versucht wird. Nur wenige Beispiele mögen genügen: Das Vermögen des Schuldners, das dem Zugriff des Gläubigers dienen sollte, ist in seinen Bestandteilen leicht verschleppbar und nach dem Umfang seines Bestandes unbestimmt und durch bloße Formalitäten zu verändern. Die Auskunftspflicht des Schuldners an den Gläubiger über das Vermögen ist gering. Das gemeinsame Wirtschaften der Ehegatten bildet eine stete Quelle der Unklarheit und Unsicherheit für den Gläubiger. Durch Erwähnung des maßlosen Verfügungsrechts des Schuldners gegenüber dem Hypothekengläubiger[1]), der Ungleichheiten des Steuerrechts, und vieler anderer Rechtsgebiete ließe sich diese Aufzählung leicht vermehren.

[1]) jetzt zum Teil abgeändert.

Als Ausdruck dieses Zustandes ist es zu betrachten, daß sich auch in den Kreisen der Juristen eine allgemeine Mißstimmung gebildet hat, und die Schule der Freirechtler dem Gesetze an sich die Fähigkeit abspricht, die Quelle zu der immer neuen Bildung von Methoden der Ungerechtigkeit zu verschütten.

Es ergibt sich also nicht nur aus der Natur der Dinge, sondern auch aus den Zuständen unseres Rechtslebens, daß trotz aller sozialen Fortschritte bei uns die Gerechtigkeit nicht garantiert ist, weil der Idee der Gerechtigkeit die Selbständigkeit mangelt und die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens allein von wirtschaftlichen Motiven beherrscht wird.

IV.

Aus dem nunmehr abgeschlossenen Kapitel sollte sich ergeben, daß in unserem Kulturleben eine Lücke klafft; daß, sofern das die Gesellschaft gestaltende Willensleben nur auf wirtschaftliche Betätigung gerichtet ist, selbst bei der günstigsten Charakteranlage eines Volkes zwar eine gewisse Annäherung zur Gerechtigkeit möglich, eine bewußte Hervorbringung und Erreichung des Gerechtigkeitszustands aber nicht möglich ist.

Die Hervorbringung der Welt der Gerechtigkeit, der sogenannten messianischen Welt, gehört nicht an sich zur Aufgabe der wirtschaftlichen Entwicklung. Dies ist die jüdische Idee prophetischer Welt- und Moralauffassung. Positiv haben wir die Hervorbringung der Gerechtigkeit bisher als eine selbständige ethische Betätigung angesprochen. Diese Betätigung gehört nach Art und Ziel zum religiösen Leben der Menschheit.

Über die Religion im allgemeinen konnte ich hier nicht handeln. Indem ich aber das Wesen des jüdischen Geistes, besonders der jüdischen Ethik dargestellt habe, habe ich zugleich das Wesen der jüdischen Religion geschildert. Soviel ist über die Religion im allgemeinen klar, daß sie gerade denjenigen Teil des menschlichen Wesens einzufangen sucht, der sich am weitesten von den Motiven der Unvollkommenheit und des

Egoismus, die das soziale Leben treiben, entfernt. Sie steht diesen Inhalten und Motiven des Lebens ferner als Wissenschaft und Philosophie, was sich schon aus ihrem apodiktischen und dogmatischen Inhalt ergibt; wohingegen die Wissenschaft in systematischer Ableitung von den zunächst gegebenen Unvollkommenheiten ausgehen und aufsteigen muß, auch aus den sozialen Bedürfnissen zu großen Teilen erwachsen ist.

Aber ebenso wie zum wirtschaftlichen Egoismus, steht die Religion auch im Gegensatz zur theoretisch-anschauenden Geistesrichtung. Während letztere stets nur einen begrenzten Teil der Wirklichkeit faßt — die bloß mechanisch-materialistische Anschauung wird durch den Ausschluß der Strebensziele des Lebens begrenzt, während die idealisierte Anschauung durch den Gegensatz des materialen Wirklichen ihre Grenze findet — umfaßt die Religion in Vorstellung und Wirken das gesamte Weltdasein, wie es vom Tatsächlichen ausgeht und über Gefühl und Willen sich zum Erstrebten erstreckt.

Mögen auch die Religionen je nach der Anlage der Völker verschiedenartig sein, indem sie bald mehr die Gefühlsseite, bald — wie im Judentum — mehr die Willensseite betonen; sie umfassen stets Sein und Streben in einer umfassenden Lebensauffassung. Hieraus ergibt sich, daß die auf die Gerechtigkeit gerichtete Willensrichtung, die wir als Kennzeichen jüdischen Wesens geschildert haben, ein Teil des religiösen Lebens ist. Außer dem Anschauen und Empfinden des Ideals gehört das Streben auf Herauswirkung der Welt der Gerechtigkeit aus der gegebenen Welt der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu der geschilderten Geistesart der Gerechtigkeit. Diese ganze umfassende Geistesrichtung ist religiöser Natur. Die Bestrebungen zur Herbeiführung des messianischen Zustands durch Auswirkung der Prinzipien der Gerechtigkeit stellen die Eigenart der höchsten Form des jüdischen Geistes dar, der ein religiöser Geist ist.

Es ist deshalb kein Zufall, daß nicht nur Thora und Propheten voller Rechtsgedanken und Rechtsforderungen sind, sondern ferner auch die Juden des Mittelalters während der ganzen langen Zeit

an der Erörterung von Rechtsgedanken stets ein besonderes Interesse gefunden haben. Sie haben damit ihren religiösen Sinn betätigt. Beschäftigen sich die Juden heute weniger mit Recht und Gerechtigkeit, so ist dies ein Zeichen von Erschlaffung des jüdischen, religiösen Geistes.

V.

Sich der Hervorbringung der Gerechtigkeit zu widmen, ist die ewig unverrückbare Aufgabe des Judentums. Wenn sich die heutige Judenheit dieser hier dargestellten Mission wenig bewußt ist, so beruht dies nicht auf der Undurchführbarkeit der Aufgabe. Diese Annahme haben wir widerlegt. Vielmehr ist die Schwäche der heutigen jüdisch-ethischen Betätigung durch die historisch gewordene Lage verursacht, in der sich das Judentum augenblicklich befindet. Die Aufgabe bleibt dennoch für Gegenwart und Zukunft unverrückbar.

Gewiß kann dieser Aufgabe auch durch Belehrung und Ermahnung gedient werden. Aber am notwendigsten ist die Arbeit am Recht selbst. Am stärksten wird für die Gerechtigkeit der Gesellschaft gesorgt, indem die Möglichkeit der Ungerechtigkeit dadurch bekämpft wird, daß das System der erlaubten Verhaltungsweisen der Menschen zueinander, das im Recht gegeben sein soll, nach den Prinzipien der Gerechtigkeit ausgebaut und verbessert wird. Hierdurch wird der Geist zur Gerechtigkeit erzogen und der Widerstand gegen die zerstörende nnd zersetzende Ungerechtigkeit ermöglicht und gestärkt. Deshalb ist die Arbeit an der Gerechtigkeit vor allem eine Arbeit am Recht, die Sorge dafür, daß das Recht durch die Prinzipien der Gerechtigkeit beherrscht werde, und nicht nur durch Tendenzen des wirtschaftlichen Egoismus.

Muß es den Juden am Herzen liegen, die sozialen Motive im Leben nicht allein wirken zu lassen, vielmehr der Selbständigkeit der ethischen Forderungen zu der ihr zustehenden Wirksamkeit zu verhelfen, so müssen sie auch an der Umbildung des

Rechts nach dieser Richtung hin arbeiten. Das Recht aus einem Sozialrecht zum göttlichen zu erheben, ist die wichtigste Form des Gottesdienstes der jüdischen Gesellschaft. Das Bedürfnis hierzu muß die jüdische Gesellschaft wieder stärker empfinden. Denn sie ist kraft der Geschichte der jüdischen Religion und der Eigenart des jüdischen Volksgeistes dazu bestimmt, seiner Befriedigung nachzuwirken.

Wir können es nicht dulden, daß die jüdische Religion immer mehr sich ihrem wahren Wesen entfremdet und bloße Gefühlssache wird: einerseits ein Institut zur Erhebung und Erziehung niederer Kreise, andererseits ein gefühlsmäßiges Ahnen oder Erinnern an eine jenseitige bessere Welt, deren Herbeiführung als Unmöglichkeit angesehen und deshalb nicht ernsthaft betrieben wird. Die jüdische Religion kann erst wieder ihre wahre Lebensschwere und damit ihren alten Wert erhalten, wenn sie, wie in den Tagen der Propheten, zu den täglichen Problemen der Gerechtigkeit, der Rechtsänderung und der Rechtsformung, vom Standpunkt der reinen Gerechtigkeit aus ihre Stimme erhebt. Hierzu muß sie zur Unterstützung des strebenden Einzelnen die Organe schaffen. Es können ihr nicht Prediger und Lehrer genügen, noch Verwalter des Gemeindevermögens und Kantoren, die entfernten Ohren und Herzen die Klangausdrücke ehemaliger tiefer und wahrer Stimmungen wieder verständlich zu machen suchen. Die jüdische Religion oder die jüdische Gesellschaft, muß auch die dringenden religiösen Bedürfnisse ihrer geistig hochstehenden Bekenner zu befriedigen suchen und zu diesem Zwecke sich der Aufgabe widmen, die Wahrung und die Fortbildung der Gerechtigkeit zu überwachen. Sie muß in ihren gesellschaftlichen Verbänden ein Zusammenwirken von Lebens-, Rechts- und Moralkundigen hervorrufen, die als religiös-ethisches Institut selbständig und unbedrängt von wirtschaftlichen Motiven, durchdrungen von dem Bewußtsein der Möglichkeit der Gerechtigkeit auf Erden stets für die gerechte Gestaltung der Gesellschaft und des Lebens denken, sorgen, raten und ihre Stimme erheben.

Mag auch bei der Entfremdung vom jüdischen Geistesleben dieser Gedanke uns heute fern liegen, so erscheint er doch echt jüdisch und seine Durchführung für das Judentum und die Menschheit von allerhöchster Wichtigkeit.

Jüdische Religion muß heute wie in alter Zeit vor allem Fürsorge für die Gerechtigkeit sein. Sich dieser Fürsorge wieder zu widmen, dazu mag der jüdischen Religionsgesellschaft hierdurch die Anregung geboten sein!

Die talmudische Literatur der letzten Jahre.

Von V. Aptowitzer.

(Schluß.)

Talmudische Rechtsthemata behandeln Arbeiten von S. Gandz[1]), I. Steinberg[2]) und I. Lewin[3]).

Gandz berichtet in seinem Vorwort: »Die Monumenta Talmudica verfolgen einen doppelten Zweck. 1. Wollen sie den wissenschaftlichen Inhalt des Talmud . . . dem deutschlesenden Publikum in übersichtlicher, nach systematischen Grundsätzen geordneter Form darbieten. 2. Wollen sie diesen wissenschaftlichen Inhalt nicht bloß dem Stoffe nach, sondern auch in der ursprünglichen Form und im antiken Gewande . . . wiedergeben.« Diesem doppelten Zweck entsprechend das talmudische Recht zu bearbeiten, hat sich Gandz zur Aufgabe gemacht. In den vorliegenden zwei Heften behandelt er öffentliches Recht: Königtum, Gerichtswesen und Synhedrium, Priester und Leviten, das Volk, Verwaltung.

[1]) Monumenta Talmudica, unter Mitwirkung zahlreicher Mitarbeiter von Prof. Dr. Karl Albrecht, Dr. Salomon Funk, Prof. Dr. Niward Schlögel. Zweiter Band: Recht, bearbeitet von Salomon Gandz. Wien und Leipzig, 1913. Orion-Verlag. G. m. b. H. Heft I und II, je 80 S. gr. 4^0.

[2]) Die Lehre vom Verbrechen im Talmud. Eine juristisch-dogmatische Studie von Isaak Steinberg, Dr. iur. Stuttgart, 1910. 139 S., 8^0. [Sonderabdruck aus Zeitschrift für Rechtswissenschaft XXV].

[3]) Die Chasaka des talmudischen Rechts. Zugleich verglichen mit der deutschrechtlichen Gewere. Inaugural Dissertation, Freiburg. Vorgelegt von Isay Lewin, Rechtspraktikant. Stuttgart, 1912. 148 S., 8^0. [Sonderabdruck aus Zeitschrift für vgl. Rechtswissenschaft XXIX]. *[Der Verfasser, der Sohn meines verewigten lieben Jugendfreundes, Dr. Adolf Lewin, Stadt- und Conferenzrabbiners in Freiburg i. Br., starb inzwischen, ausgezeichnet durch Verleihung des Eisernen Kreuzes und der Badischen Tapferkeitsmedaille, als Leutnant in einem Infanterie-Regiment am 25. September 1915 in der Champagne-Schlacht in der Nähe von Maria Py den Heldentod für das deutsche Vaterland. Ehre seinem Andenken! M. Br.]*

Die Texte sind im allgemeinen sachgemäß und geschickt geordnet. Die Übersetzung ist im ganzen richtig und gut, wenn auch nicht konsequent durchgeführt, da zuweilen eine Stelle allzu wörtlich und eine andere wieder allzu frei übersetzt ist. In den erklärenden und kritischen Anmerkungen zeigt der Verfasser, daß er in die Quellen einzudringen versteht und ein selbständiges Urteil besitzt. Dem Hauptzwecke des Unternehmens, ausgewählte talmudische Texte in guter Übersetzung und systematischer Ordnung dem nicht hebräisch lesenden Publikum zugänglich zu machen, entspricht Gandz' Arbeit vollkommen und liefert in den Anmerkungen einen auch für Fachmänner beachtenswerten Beitrag zur kritischen Behandlung der talmudischen Quellen. Leider kann ich das Werk nicht rückhaltlos loben aus folgenden Gründen:

1. Zu verurteilen ist es, daß die Texte, die doch programmmäßig »in der ursprünglichen Form und im antiken Gewande« wiedergegeben werden sollen, durch Weglassung der meisten Vokalbuchstaben[1]) entstellt wurden. Haben die Texte nicht schon durch die Hinzufügung der Vokalzeichen ihre ursprüngliche Form und ihr antikes Gewand eingebüßt[2])? 2. Tadel verdient es auch,

[1]) Darunter haben aber auch manche Radikalbuchstaben zu leiden gehabt. So das ' von לבי in לפיכך das hier לפכך (!) geschrieben wird. Vgl. S. 65, N. 72.

[2]) Talmudische, besonders aramäische Texte zu vokalisieren, ist eine Sünde, die auch von anderen begangen wird. Wie die palästinischen und babylonischen Amoräer ihre Idiome gesprochen haben, kann man heute nicht sicher wissen, denn die traditionelle Aussprache ist nicht durchwegs einheitlich. Dann ist sie auch nicht »wissenschaftlich.« Es werden daher aus verschiedenen aramäischen, syrischen und mandäischen Grammatiken und nach eigenen Einfällen Vokalisationssysteme gemacht, um die talmudischen Texte in Ketten zu legen. Ein Vorgehen, das, weil reine Willkür, in der eigentlichsten Bedeutung des Wortes unwissenschaftlich ist. Da werden subjektive, vermutete, willkürliche und falsche Lesungen in bunter Menge festgehalten. Zahlreiche Beispiele sind zusammengestellt bei Bacher, Theologische Literaturzeitung 1908. S. 165 und Krauß, ZDMG. 1914, S. 208 ff. Aus Gandz' Arbeit führt Krauß nur ein einziges Beispiel an, allerdings ein schweres: תַּלְמַד לְמַר für תַּלְמוּד לוֹמַר. Dazu vgl. noch besonders Krauß, RÉJ. 1914, S. 176. Es gibt aber natürlich noch andere. Z. B. רבי הִיָּה für

daß der Verfasser allzuviel und allzu leicht Textkritik treibt und den alten Quellen gegenüber einen wenig respektvollen Ton anschlägt[1]). — Im Sturm und Drang und Rausch der ersten größeren Produktion konnte der Verfasser nicht das richtige Maß und die richtige Distanz gewinnen. Wenn der Sturm sich legen wird und der Rausch sich verflüchtigen, dann wird der Verfasser einen tüchtigen Arbeiter auf dem Gebiete der jüdischen Wissenschaft abgeben.

I. Steinberg will in seiner Arbeit eine juristisch-dogmatische Darstellung der talmudischen Lehre vom Verbrechen liefern. D. h. in der Hauptsache: die Bedingungen, unter denen nach talmudischem Recht eine Handlung zum Verbrechen wird, aus den einzelnen Fällen und Lehrsätzen ableiten, sie durch moderne juristische Begriffe ausdrücken und im »Sinne der Lücken — und Widerspruchslosigkeit« bearbeiten.

Daß die Anwendung moderner Begriffe bei der Darstellung des talmudischen Rechtes nicht ohne weiteres zulässig ist, hat der Verfasser empfunden. Er rechtfertigt dies folgendermaßen: »Es ist überhaupt unmöglich, ohne jede Begriffe, die wohl Produkte

---

חִיָּה (S. 5, N. 12), חַסדא für חִסדא S. 27, N. 75 u. ö), דַאמר für דִאמר S. 28, N. 78 u. ö), שֵׁעור für שִׁיעור (S. 51, N. 146), אמֵד für אמִיד (S. 130, N. 320). Aber selbst die beste Vokalisation rabbinischer Texte kann höchstens in dem Sinne gut sein, daß sie nach Paradigmen bei Nöldeke, Brockelmann, Strack und Dalmann durchgeführt ist. Die Übertragung dieser Paradigmen auf rabbinische Texte ist aber pure Willkür.

Warum werden nicht syrische und arabische Texte vokalisiert und griechische akzentuiert? Nur die rabbinischen Texte sind vogelfrei an ihnen darf jeder nach Herzenslust herumexperimentieren! Eine, Transskription wäre schon ein kleineres Übel, da sie die Texte nicht unmittelbar trifft und bei ihr auch nicht die Gefahr vorhanden ist, daß sie in die Kreise, wo man die rabbinischen Texte traditionell und daher wahrscheinlich auch richtiger liest, eindringe und Verwirrung anrichte.

[1]) Vgl. z. B. S. XV, S. 29, N. 82, Anm. 1; S. 55, Anm. 11; S. 66, N. 179, Anm. 5.

der fortgeschrittenen Wissenschaft sind, bei der Behandlung eines älteren Stoffes zu operieren, die aber selbstverständlich in der allgemeinsten Formulierung benützt, ihre konkrete und spezifische Ausbildung nur demselben Stoffe entnehmen müssen. So darf man auch an den talmudischen Stoff, wie alt er auch sei, auch mit modernen, dem alten Rechte unbekannten, von ihm selbst ungeahnten Begriffen herantreten und sie in dem vorhandenen Stoff durchzuführen suchen . . . « . Dies ist aber ein sehr gefährliches Experiment. Es kann leicht zu einer Verkennung des juristischen und rechtsgeschichtlichen Tatbestandes führen. Unversehens, instinktiv werden in den alten Stoff Begriffe und Anschauungen hineingetragen, die nicht bloß ihm unbekannt und von ihm ungeahnt sind, sondern auch ihm direkt zuwiderlaufen[1]). Ein lehrreiches Beispiel dafür liefert unser Verfasser gleich am Anfange seines Buches. Er schreibt S. 7, Anm. 6: »Wenn auch die »Tötung durch Gott« (מיתה בידי שמים) nicht von Menschenhand ausgeführt wird, so ist doch die Strafverhängung schon in der Proklamierung seiner Strafwürdigkeit durch das Gericht zu erblicken.« In der rabbinischen Literatur aber ist von einer gerichtlichen Proklamierung der Strafwürdigkeit in Fällen, wo die Strafe מיתה בידי שמים ist, auch nicht die allergeringste Spur vorhanden; das Gegenteil davon folgt deutlich aus der Erörterung der Gemara Sanhedr. 82[b] zur Mischna 81[b], wo gesagt wird, daß ein Priester, der im Zustande der levitischen Unreinheit den Tempeldienst verrichtet, nicht vor das Gericht gebracht, sondern aus dem Tempel geführt und von den Priesterjünglingen erschlagen wird, wozu dann die Gemara fragt, ob ein solcher Priester מיתה בידי שמים schuldig ist; diese Frage wäre nun unmöglich, wenn in solchen Fällen das Gericht die Strafe proklamieren müßte[2]). In Fällen von מיתה בידי שמים braucht die Strafe

[1]) Vgl. D. H. Müller, Anzeiger der Kaiserlichen Akademie zu Wien, 25. April 1906, Aptowitzer, Beiträge zur mosaischen Rezeption im armenischen Recht, S. 25.

[2]) Vgl. Aptowitzer, Josef Kohlers Darstellung des talmudischen Rechtes, Monatsschrift 1908, S. 191. Dieser Aufsatz, eine notwendige

ebensowenig verhängt und proklamiert zu werden wie die Karethstrafe und die Lynchung[1]). Unser Verfasser aber hat unbewußt eine moderne juristische Anschauung, in der auch das dem talmudischen Recht fremde Gesetz der Verjährung[2]) seinen Ursprung hat: quod non est in actis non est in mundo, in das talmudische Recht hineingetragen.

Die dogmatische Behandlung, die nach einigen juristischen Autoritäten nur bei einem Gesetz von praktischer Geltung wissenschaftlich zulässig ist, was aber beim talmudischen Recht nicht der Fall ist, rechtfertigt der Verfasser in folgender Weise: »Der Talmud wird in seinem weitaus größten Teile nicht aus theoretischen, sondern aus rein religiösen Gründen studiert und gepflegt, somit wenn nicht der Praxis dienend, so auch nicht aus rein historischen Gründen bearbeitet, sondern weiter entwickelt und vervollständigt, als wäre er praktisch anwendbar.« Dies ist zutreffend, besonders mit Rücksicht auf die eigentlichen Stätten des Talmudstudiums, im Osten und im Westen.

Steinbergs Arbeit darf als ein interessanter Beitrag zur juristisch-wissenschaftlichen Bearbeitung des talmudischen Rechtes bezeichnet werden.

Als ein interessanter Beitrag zur juristischen Erforschung

Berichtigung zu Kohlers Darstellung, fehlt in Steinbergs Literaturverzeichnis.

[1]) In drei Fällen, bei Ertappen in flagranti, Sanhedr. 81b, 82b. Ist die Lynchung nicht erfolgt, so hat das Gericht mit diesen Delikten nichts zu tun, die Bestrafung für sie wird der himmlischen Gerechtigkeit überlassen. Die himmlische Gerechtigkeit aber bedarf keiner Zeugen und keiner Verwarnung, um die Wirklichkeit der Handlung mit Wissen und Kennen der Rechtswidrigkeit zu konstatieren. Daher ist in den Fällen von מיתה בידי שמים und כרת die Verwarnung nicht nötig. Vgl. Makkoth 13b, Sanhedr. 81b. Schon daraus folgt, daß eine Proklamierung der Strafwürdigkeit seitens des Gerichtes ausgeschlossen ist. Es gibt freilich auch Fälle von כרת und מיתה בידי שמים, bei denen das Gericht eingreift, dies geschieht aber nur, um die Geißelstrafe zu verhängen. Vgl. Mischneh Torah, Sanhedrin, XIX 1—2.

[2]) Vgl. Aptowitzer, Josef Kohlers Darstellung des talmudischen Rechts, Monatsschrift 1908, S. 197.

des talmudisch-rabbinischen Rechts darf auch Lewins Darstellung der talmudischen Chazakah bezeichnet werden. Das Buch zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil behandelt die talmudische Chasaka in all ihren Zweigen: Präsumtion, Chasaka an Immobilien, Chasaka an Servituten, Pfandchasaka, beschränkte Chasakas, Wirkungen der Chasaka. Im zweiten Teil wird ein Vergleich zwischen der talmudischen Chasaka und der germanischen Gewere durchgeführt und die hochinteressante Tatsache festgestellt, daß beide Institute eine »geradezu frappante Ähnlichkeit« aufweisen. Der Verfasser will damit nicht »Zusammenhänge zwischen beiden Rechten oder gar eine Abhängigkeit des germanischen von dem älteren jüdischen Rechte« konstatieren, sondern in dieser auffallenden Ähnlichkeit eine Bestätigung finden für den Satz Kohlers, »daß die ganze Menschheit trotz nationaler Eigenheiten nicht nur von gleichartigen Trieben geleitet, sondern speziell im Recht und in der Entwicklung der Volkseinrichtungen und Volksgebräuche von gleichartigen Bildungskräften beherrscht wird.« Für die Richtigkeit dieses Satzes habe ich an anderer Stelle[1]) manche Belege angeführt. Trotzdem ist in unserem Falle eine Beeinflussung der deutschen Gewere durch das talmudische Recht, ebenso wie in den anderen Fällen der Übereinstimmung zwischen beiden Rechten[2]), umsoweniger von vornherein abzuweisen, als es gerade die germanische Gewere des Mittelalters ist, die die große Ähnlichkeit mit der talmudischen Chasaka aufweist. Im Mittelalter lebten Juden und Germanen nicht mehr in »verschiedenen Erdteilen.«

Während die erwähnten Rechtsarbeiten einzelne Partien und Themata des talmudischen Rechtes behandeln, ist das jüdische Recht in seiner Gesamtheit Gegenstand der Darstellung in Josef Kohlers Grundriß des Rechtes der orientalischen Völker im ersten Band der »Allgemeine Rechtsgeschichte[3]).«

---

[1]) Vgl. Aptowitzer, Wanderungen und Entlehnungen, Freie Jüdische Lehrerstimme IV, N. 1 u. 2. [2]) Lewin S. 107 f.

[3]) Allgemeine Rechtsgeschichte. I: Orientalisches Recht und Recht der Griechen und Römer. Von Josef Kohler und

In diesem Gesamtgrundriß Kohlers werden zuerst in einer doppelten Einleitung die Anfänge des Rechtes, das Recht der primitiven Völker und das Recht der Halbnaturvölker Amerikas und Asiens behandelt und dann folgende orientalische Rechte dargestellt: Babylonisches und assyrisches, ägyptisches, israelitisches und jüdisches Recht, arabisches und Islam-Recht buddhistisches, persisches, armenisches, chinesisches und japanisches Recht[1]). Im Ganzen mit den Literaturverzeichnissen, 153 Seiten, von denen auf das jüdische Recht 12 entfallen, S. 71—82, von denen wieder zwei Seiten eine historisch-literarische Einleitung enthalten; so daß für das Recht selbst bloß 10 Seiten übrig bleiben. Man sieht also schon daraus, daß es sich bloß um eine Zeichnung in weitesten Umrissen, um eine Übersicht der Grundprinzipien des jüdischen Rechtes handeln kann. Hervorgehoben und besprochen werden folgende Hauptpunkte: Sabbatjahr, Talion, Strafbestimmung und Vollstreckung, Ehe, Frauenkauf und Ketubba, Sklaverei, Prosbul, Übertragungssymbol, Chasaka, Modaa, Pfandrecht, Zinsverbot, Haftung, Miete und Pacht, Arbeitsvertrag, Kommission, Bürgschaft, Tierschaden, Erbrecht, Testament, Blutrache und Asyl, Steinigung, Erschwerung der Verhängung der Todesstrafe, außerordentliche Sühnen, Geldgenugtuung, Gericht und Prozeß, Eid.

Daß die Darstellung eine meisterhafte und in Anbetracht des beschränkten Raumes geradezu kunstvoll ist, braucht bei einer Arbeit Kohlers nicht erst hervorgehoben zu werden. Inhaltlich freilich ist an ihr viel auszusetzen, da sie viele einzelne Unrichtigkeiten und auffallende Fehler aufweist. So z. B. die

---

Leopold Wenger. Berlin und Leipzig 1914. Druck und Verlag von B. G. Teubner. VI + 302 S. gr. 8°. Mk. 9. [Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele. Herausgegeben von Paul Hinneberg. Teil II, Abteilung VII, 1].

[1]) Warum fehlt das syrisch-christliche Recht, das seit mehr als 3 Jahrzehnten Juristen — unter ihnen auch Kohler selbst — und Orientalisten beschäftigt? Literatur bei Aptowitzer, The Controversy over the Syro-Roman Code, JQR. new. Series II, 1911.

sonderbare Angabe S. 81: »so hatte namentlich derjenige, der etwas Hinterlegtes ableugnete, ein Viertel des Wertes zu ersetzen« — eine Behauptung, von der ich mir absolut nicht erklären kann, wie K. zu ihr gekommen ist. Aber solche Generalrevuen, die mehr für das gebildete Publikum als für die strenge Wissenschaft berechnet sind, können und dürfen nicht Gegenstand einer ins einzelne gehenden Kritik sein. Das Gesamtbild wird durch einzelne unrichtige Züge nicht gestört. Dem Zwecke der »Kultur der Gegenwart«, die »eine systematisch aufgebaute, geschichtlich begründete Gesamtdarstellung unserer heutigen Kultur darbieten [soll], indem sie die Fundamentalergebnisse der einzelnn Kulturgebiete nach ihrer Bedeutung für die gesamte Kultur der Gegenwart und für deren Weiterentwicklung in großen Zügen zur Darstellung bringt«, entspricht Kohlers Darstellung auch des jüdischen Rechtes in vollkommenster Weise — trotz der einzelnen Unrichtigkeiten[1]).

[1]) Einige solche in der literarischen Einleitung sollen hier berichtigt werden: Raschi war kein Tossafist und nicht in Worms, wo er nur als Schüler sich aufhielt, sondern in Troyes in Frankreich. — Raschbam ist nicht Rabbenu »Schmuel Meir«, sondern R. Sch. ben Meir, er lebte ebenfalls nicht in Worms, sondern in Ramerupt in Frankreich. — Maimonides starb 1204, nicht 1205. — Der Sammler der Rechtsformulare heißt nicht R. Jehuda »ben barzeloni«, sondern R. J. ben Barsillai aus Barzelona. Seine Formular- und Urkundensammlung wird nicht erst »gegenwärtig von Rabbiner Fuchs veröffentlicht«, da dies schon vor 16 Jahren von Halberstam besorgt wurde. Vielleicht meint Kohler eine Übersetzung.

Im Literaturverzeichnis fehlen: Büchler, Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit, Monatsschrift 1906; Aptowitzer, Josef Kohlers Darstellung des talmudischen Rechts, Monatsschrift 1908; Blau, Die jüdische Ehescheidung; L. Freund, Zur Geschichte des Ehegüterrechts bei den Semiten; Aptowitzer, Formularies etc. JQR. new. Series IV, 1913, dann vieles von dem, was schon bei Strack, Einleitung in den Talmud, S. 169—171, verzeichnet ist. — In der Literatur zum armenischen Recht fehlen: D. H. Müller, Semiticall; Aptowitzer, Beiträge zur mosaischen Rezeption im armenischen Recht; Aptowitzer, Zur Geschichte des armenischen Rechts, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes XXI, S. 251—267.

Zum Schlusse dieser meiner Übersicht über die talmudischen Neuerscheinungen sei noch eine rechtsphilosophische Abhandlung erwähnt, die ausschließlich das Recht der monotheistischen Religionen, also in erster Reihe das Recht der Bibel, zum Substrat hat und aus diesem Grunde auch sachlich hierher gehört. Es ist die Studie von M. W. Rapaport über das religiöse Recht[1]).

Der Grundgedanke des Buches ist folgender: Recht ist, was dem Leben entspricht; unrecht, was das soziale Leben schädigt. Das religiöse wie das römische und moderne Recht sind sozial, beide treffen für die Bedürfnisse des Einzelnen wie der Gesamtheit Fürsorge; der Unterschied besteht darin, daß im modernen Recht die soziale Fürsorge Selbstzweck ist, während im religiösen Recht die Sorge um das Wohl des Menschen nur die Erfüllung des göttlichen Gebotes ist. In den früheren Zeiten waren Religion und Recht synonym; es hat nur einen Begriff gegeben, der bald als Religion, bald als Recht bezeichnet wurde. Das biblische Recht ist ein religiöses Recht. Dann werden die Parallelen und Differenzen zwischen modernem und religiösem Recht im einzelnen durchgeführt.

Alles sorgfältig, klar und eindringlich geschrieben. Es erweist sich aber gerade inbezug auf die Bibel der vom Verfasser konstruierte Grundunterschied zwischen religiösem und modernem Recht als ein bloßes Spiel mit Worten. Gewiß ist im Sinne der Bibel die Beobachtung der jursitischen Normen zugleich Erfüllung eines göttlichen Gebotes, aber diese Erfüllung selbst ist nicht das Endziel, nicht Selbstzweck, sondern Mittel und Weg zum Wohle und Heile des Menschen. Dies betont die Bibel an zahlreichen Stellen: Beachtet meine Satzungen und Rechtsnormen,

[1]) Das religiöse Recht und dessen Charakterisierung als Rechtstheologie. Von Dr. Mordche M. Rapaport. Mit einem Geleitwort von Josef Kohler. Berlin und Leipzig 1913. Dr. Walter Rothschild. IX + 79 S., 8°. Im Handel Mk. 2.80. [Beiheft N. 12 für die Mitglieder der internationalen Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsgeschichte].

die der Mensch erfüllen soll und durch sie lebe (Lev. 16, 5). Das Leben, die Wohlfahrt des Menschen ist also der Zweck der religiösen Vorschriften und Rechtssatzungen. Inbezug auf das Endziel ist also kein Unterschied zwischen dem religiösen Recht der Bibel und dem modernen Recht. Dadurch entfallen natürlich auch andere wichtige Differenzen zwischen den beiden Rechten. Ja, im Deuteronomium werden die den König betreffenden Einschränkungen ausdrücklich damit begründet, «damit sein Herz sich nicht über seine Brüder erhebe«, es ist also im biblischen religiösen Recht das Wohl der Bürger die höchste Herrschertugend.

Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüchen Salomos, Esra, Nehemia und Chronik.

Von **S. Ochs.**

(Fortsetzung.)

יחזקאל.

Cap. 1.

(1) ויהי בשלשים שנה: חשבונות רבים יש בטקרא ולא ידענו למי הם סמוכים, והנה אוכיר מקצתם: ויהי מקץ ארבעים שנה ויאמר אבשלום (II. Sam. 15, 9) ואבשלום לא היה בן ארבעים שנה, גם לא נשלמה מלכות בית דוד, ומפרשים אמרו, כי זה החשבון מיום שבת הארון בקרית יערים (I. Sam. 7, 2) וכתוב זה יש אומרים בן שלשים שנה נתנבא ויש אומרים ליובל[1]) ויש אומרים מציאת ספר תורה, שמצא חלקיה הכהן (II. Kön. 22,8)[2]) ואני לא ידעתי, כי הם סברות בלא יכוד וטשענת, וכתוב ובעוד ששים וחמש שנה (Jes. 7, 8) וזו הנבואה היתה ביני אחז ומלכותו היתה שש עשרה שנה ובשנת שש לחזקיה בנו גלתה שטרון, ע"ב הוצרכו המפרשים לומר כי תחלת ששים וחמש שנה מיום שנבא עמום[3]), וישראל גלה מעל אדמתו (Amos 7, 11) ואחרים אמרו משנת הרעש[4]) ובספר רויאל הרוצה לעשות שאלת הלום יקרא בתחלת הלילה פסוק זה, כי הוא ע"ב אותיות[5]).

(9) איש אל עבר פניו ילכו: פירוש איש כעצם הדבר בן בהיות, ובכוכבים איש לא נעדר (Jes. 4, 26) ובמלאכים והאיש גבריאל (Dan. 9, 21)[6]).

(24) בקול שדי: מלת שדי קשה בפירוש והגאון אמר, כי השין נוסף כשין: עָאתה מדבר עמי (Richter 6, 17) והטעם שאמר לעולם די, ולא אדע

---

[1]) RDK. im Namen s. Vaters z. St.

[2]) Seder Olam Abschnitt 26 S. 15b (ed. Amsterdam 1711).

[3]) Raschi u. RDK. z. St. — IE. z. St. sagt: ותחלת זה החשבון ששנת הרעש שהיה ביני עויה שהתנבא עמום. [Vielleicht ist משנת zu lesen]. Zu Amos 1, 1 sagt IE: לפני הרעש ולחשבון הזה הוא ובעוד ששים וחמש שנה.

[4]) Ex.-Komm. 12, 40; Gen. 41, 1.

[5]) Ex.-Komm. 14, 19: Sefer ha-Schem 10a.

[6]) Ex.-Komm. 15, 3.

טעם לפירוש וה, כי איך יקרא שם אשר די רק להיותו תאר בנו טוב וסלח (Ps. 86,5), עלי לבי דוי (Jer. 8,18), והנגיד רב שמואל פירש בלשון ערבי אלקהאר (القهار) ופירושו מנצח ותקיף והוי"ד תחת את הכפל כי"ד דליו שקים מפסח (Prov. 26,7) ואל"ף אשר בואו נהרים (Jes. 18,2) ויפה פירש[1] והנכון, כי השם הנכבד והנורא [שם בן ד' אותיות] נקרא בנגדו וזה שם התאר כנגד המעשה, כי העולם עומד על אלה שני השמות והמבין סוד השם יאמין[2]

. . . המלה: אמר ר' משה הכהן ו"ל, כי הה"א נוסף והוא מגזרת מלה ובאה על שני משקלים [מִלָּה · מֶלָה] כימשקלי השמות משתנים[3].

(26) בטרם אדם: לא יוכל לדבר איש דברים בגבוה עליו אי בשפל ממנו רק על דרך דמות האדם[4].

Cap. 2.

(1) ואדברה: בבוא הוא"ו על מלת עתיד באל"ף בפתח גדול הוא לעתיד ואם בקמץ גדול הוא עבר כמו: ואדבר אל העם (Euch. 24, 18) חוץ ממלת ואמתתהו (II. Sam. 1, 10) והיא והה[5].

(9) והנה יד שלוחה אלי והנה בו: יד וכד ונקבה, וכן וידי משה כבדים (Ex. 17, 12)[6].

Cap. 3.

(1) אכול את המגלה הואת: החכמה לנשמה כמאכל לגוף[7].

(14) צפה: [ראה] וכן יצף ה' (Gen. 31, 49)[8].

Cap. 4.

(4) שכב על צדך השמאלי: ש"צ ימים והם כנגד שבתות השנים שלא שבתה הארץ יום לשנה והם כלל ימי מלכי ישראל אחר מות שלמה עם השנים

---

1) Ex.-Komm. 6, 3: Sefer ha Schem 4a u. b.
2) Gen.-Komm. 17, 1. ה' als Schöpfer; שדי als Vernichter.
3) Zach. 19a.
4) Gen.-Komm. 1, 26.
5) Mosn. 46b; Zach. 3a.
6) Mosn. 33b; Ex.-Komm. 17, 12.
7) Jes.-Komm. 55, 1.
8) Gen.-Komm. 31, 49.

שלא היה להם שופט ועשו הרע קודם בנין הבית הראשון ומ׳ יום [על צדו הימני] כנגד מ׳ שנה שעשו בני יהודה הרע ולא שמרו שבתות הארץ אחר גלות ישראל בשנת שש לחזקיה ותחלתם אותן השנים שהרשיע בם לעשות מנשה קודם תשובתו ושנות אמון בנו ושנות כל בני יאשיהו[1].

(9) חטין: נו״ן תחת מ״ם, וכן לקץ הימין (Dan. 12,13) ולא יאמין בחיין (Job 22, 24)[2] וכן שוממין (Klgl. 1, 4) כל הנו״ן והמ״ם משרתים בסוף המלה סימן רבים ורבות[3].

Cap. 6.

(6) תישמנה: אמר ר׳ יהודה המדקדק כי יתכן היות יו״ד [במלת תישמנה] תחת אל״ף, [והוא] מגזרת תאשם שמרון (Hosea 14, 1)[4].

(9) נשברתי את לבם: הנכון היות את תחת מן, כמו בצאתי את העיר (Ex. 9, 29)[5] בהיותו מוכרת.

Cap. 7.

(9) מַכֶּה: הכ״ף בפתח קטן להפריש בינו ובין הסמוך בטעם הענין[6].

(10) צץ: אמרו המדקדקים בעבור היות משקלו קם ששרשו שלשה אותיות והכלל שיש אות נח נעלם בין שני הצדין[7].

(11) ולא נֹהַּ: מגזרת נהה על המון מצרים (Ezech. 32,18), והטעם אין מקונן בהם[8].

(23) עשה הדתוק: כדמות שלשלאות[9].

Cap. 8.

(3) ותבא אותי ירושלמה: הה״א [במלת ירושלמה] תחת מלת אל כמו: נלכה דתינה (Gen. 37, 17)[10].

---

1) Dan.-Komm., ed. Mathews, S. 9.
2) Zach. 3a
3) Klgl. 1, 4; Job 31, 10; Dan. 12, 13: Mosn. 16b.
4) Zach. 13b; 51b; Safa b. 18b; Mosn. 20a u. b: Gen. 47, 19.
5) Zach. 66b; Mosn. 54a.
6) Safa b. 36b.
7) Mosn. 40a.
8) Safa b. 27b.
9) Jes.-Komm. 40, 19.
10) Ex.-Komm. 1, 1.

(16) משתחויתם: נכון היות הטלה מזדכבת מפועל עבר ומפועל הוה והטעם משתחוים עם השתחויתם כמו: יִשַּׁבְתִּי בלבנון מקנתי באדום (Jer. 22, 23)[1].

Cap. 9.

(8) וְנֶאֱשָׁאַר אָנִי: הנכון ונשארתי על דרך אני הגבר ראה עני (Klgl. 3,1)[2].

Cap. 10.

(14) פני הכרוב: מלת כרובים יש אומרים כנערים תרגום ארמית כרבי (Chagiga 13b) ולפו דעתי, שהיא מלת כלל לצורות[3] כולם ומה שאמר בתחלה (1,10) ופני שור לא התחלפה הצורה, שהעגל לא נעשה בימיו (Chagiga 13b) ובאמרו[4] פני הכרוב בה״א הידיעה הצורה צורת שור כאלו אמר הצורה שהזכרתי בתחלה; על כן כל צורת שור כרוב ואין כל כרוב צורת שור; והראיה הגמורה, שאמר באחרונה כי כרובים המה (V. 20)[5].

(20) היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל: תפש דרך קצרה, כי הוא תחת רקיע גם הוא תחת הכסא והכל תחת השם הנכבד[6].

Cap. 12.

(7) בעלטה: השך וריעו בבראשית (15, 17) והטעם כי הלילה מעונן או פירושו אחר בוא האור הנראה בעבים[7].

Cap. 13.

(18) כל אצילי יָדַי: זרה והראוי ידים[8].

---

[1]) Sefath Jether 26a.
[2]) Ps.-Komm. 6, 3; Klgl. 3, 1.
[3]) Nach Cod. 52 der Bibl. d. jüd. theol. Sem.
[4]) Cod. 52: ואח״כ אמר בה״א הידיעה ר״ל Cod. 53: ואח״כ באמרו . . . שהזכרתי למעלה בתחלה.
[5]) Gen. 3, 24; fragm. Gen.-Komm. 3, 24; Ex.-Komm. 25, 18.
[6]) Ex.-Komm. 24, 10.
[7]) Gen.-Komm. 15, 17 *[Br.]*.
[8]) Zach. 26b.

Cap. 14.

(1) ויבוא אלי אנשים: על הגדול שבהם אמר, כמו ויבא עד חברון (Num. 13, 22) רמז לכלב לבדו[1].

(13) ארץ כי תחטא לי: הארץ שם מין כולל לכל יושביה[2], וכן ותשחת הארץ (Gen. 6, 11)[3].

(18) ושלשת האנשים: בסמוך יחליפו הה״א [של שלשה] בתי״ו גם יאמרו כן בעבור הנקבות ושלשת נשי בניו (Gen. 17, 13)[4].

Cap. 16.

(2) הודע את ירושלם את תועבותיה: [שני פעולים למלת הודע][5].

(4) לא כדת שדך: הר׳ ידגש בשתי המלות[6].

. . . והתתל לא חֻתָּלְתְּ: משני בנינים [הפעל ופֻעל][7] [והטעם] לא הושמת כרוכה בבגד[8].

(6) בדמיך חיי: דמים בלשון הקדש על ב׳ ענינים האחד שפיכות דמים, כמו איש דמים אתה (II. Sam. 16, 8) והמפרש שהוא חיים איננו נכון והשני לשון רבים מדם ממש כמו במקומנו[9].

(7) רבבה: דע, כי רבבה מגזרת רב ויתכן שנקרא עשרת אלפים כן בעבור היותו רב[10].

(13) שש: הוא הבד; מין ממיני פשתים ימצא במצרים לבדו רק הוא לבן ואינו צבוע; והגאון תרגמו בלשון ערבי עושר וידוע הוא עד היום[11].

. . . ותיפי: האומר, כי הפ״א לבדו הוא שורש טעה רק שרשו שלש אותיות ובעבור התחברות יו״ד עם יו״ד הסרוהו[12].

---

1) Sefath Jether 30a, N. 126.
2) Ps.-Komm. 100, 1; Lev.-Komm. 19, 29.
3) Gen.-Komm. 6, 11.
4) Zach. 40a; Ex.-Komm. 36, 8.
5) Mosn. 44b.
6) Mosn. 25b.
7) Zach. 69b.
8) Job-Komm. 38, 9.
9) Ex.-Komm. 4, 26 *[Br.]*. Nach Cod. 53 d. Sem.-Bibl.
10) Num. 10, 36.
11) Ex.-Komm. 25, 4.
12) Zach. 23b. In der IE.-Ausgabe in מרגלית טובה, ed. Amsterdam 1722 ist z. St. nicht Ez. 16, 13, sondern Ez. 27, 7 angeführt.

(31) בבנותיך: דע, כי שם הפועל לשון יחיד לעולם בין אם יבוא אצל זכר ונקבה ורבים ורבות בכל הבנינים חוץ מטלה זו ולא אדע לה שנית [1].

(34) ותהי: חסרה הי"ד של שורש להתחברו עם סימן הנקבות [2].

(63) לטען תזכרי נַבְשְׁתְּ: [הוא"ו] מנוקד בקמץ, כי הוא במקום הפסקה, וכן ואכלכלם לחם וטים (I. Kön. 18, 13) [3].

Cap. 17.

(3) ארך האבר: אמר ר' אדונים, שפירש הגאון כמו :על אברתו (Deut. 32, 11) ושאין לו טעות כלל [4].

(5) קח על טים רבים: המלה קה ורה גם קשה בעינה. יש אומרים לָקַח [5] כמו פועל עבר ועינו נלקח [6].

(6) ותשלח פארת: הם הסעיפים גם כתוב באל"ף ואם נקרא בוא"ו [7].

(6) כפנה שרשיה: טעמו אספה [8].

(9) טרפי צמחה: עלי צמחה [9].

(14) לשטר את בריתו לְעָמָדָהּ: חכם גדול טעה, שאטר בי כטוהו לקרבה (Ex. 36, 2) כי [לעמדה] מפיק ה"א ומלת עומד עומדת על כן הפירוש לעמוד בה [10].

(23) תשכנה: הנו"ן סימן לשון רבות נקבות ונו"ן השורש טבולע בנו"ן להתחבר שנים נונין [11].

---

[1]) Mosn. 18a.
[2]) Mosn. 34b.
[3]) Mosn. 21b.
[4]) Sefath Jether 24b, N. 90.
[5]) Vielleicht ist לָקַח zu lesen.
[6]) Mosn. 32a.
[7]) Deut. 24, 20; Jes. 10, 33.
[8]) Job-Komm. 5, 21.
[9]) Gen.-Komm. 8, 11.
[10]) Ex.-Komm. 36, 2; Mosn. 30b; Safa b. 23b.
[11]) Zach. 29b; Mos. 33a; Safa b. 23b; Eccl. 7, 27.

Cap. 18.

(7) ועירם יכסה בגד: יכסה פועל יוצא לשני פעולים[1].

(10) בֶּן־פְּרִיץ: בקמץ קטן להפריש בין המוכרת בטעם הענין והסמוך אע״פ שהוא סמוך בטעם כי חכמי הדקדוק לא ישמרו רק הטעמים כי הם העקרים[2].

... ועשה את מאחד מאלה: [יש מפרשים] את כמו אחד וזה רחוק[3] ופירוש ועשה את פועל [עם] פעול, וענין הפועל ועשה ישראלי וענין הפעול עשה עבירה היא אחות לאלה העבירות הנזכרות או דבר רע הוא את להם; ועוד אֵיך יהיה פירוש יעשה את אחד והנה ישוב בעבור שבא אחריו מאחד מאלה עשה אחד מאחד[4] והדך המתרגם [ויעביד לאחוהי] אינה בדרך פשט[5].

Cap. 19.

(1) ואתה שא קינה אל נשיאי ישראל: שמתו ולא נשאר מבניהם מלך; והחל מן יהואחז הוא שלום, [ועליו הוא] אומר ויביאהו בחחים אל ארץ מצרים, והכפיר הוא יהויקים, שהמליכו מלך מצרים ויתנהו בסוגר בחחים ויביאהו אל מלך בבל, וכבר כתוב בדברי הימים ויאסרהו בנחשתים להליכו בבלה (II. Chr. 36,6), ואחרי כן מקונן עלו יהויכין מטה עוה אש אכלתהו ואחרי כן מקונן על צדקיהו: ותצא אש ממטה בדיה פריה אכלה ולא היה בה מטה עז שבט למשול[6].

(10) אמך כגפן: אם יהויקים שהלכה בגולה עם בנה[7].

Cap. 20.

(9) צבי היא לכל הארצות: צבי כמו הדד[8].

(9) ואעש: הה״א בסוף לא נכתב או נכתב, כמו ואעשה את מלאכת המלך (Dan. 8, 27)[9].

---

[1]) Mosn. 45b.

[2]) Safa b. 20a. *[Br.]*.

[3]) In Safa b. 44b. dagegen sagt IE.: הדלת נמצא חסר בטלה אחת או שתהיה מגורת אח ויהיו שנים שרשים אח ואחר.

[4]) Eccl. 7, 27; Jesod Mispar, ed. Pinsker, S. 137.

[5]) Sefath Jether 30b, N. 134.

[6]) Dan.-Komm. 1, 1.

[7]) Dan.-Komm., ed. Mathews, S. 10.

[8]) Jes. 4, 2.

[9]) Mosn. 46a.

... חָלַל: הוא שם הפועל [ומנוקד] בקמץ קטן להפריש בינות הטעמים [בינו ובין חָלַל מלשון תחלה][1].

(29) ויקרא שמה במה: [במה] שתי מלות ואל״ף הכר וכן בבל [בא בל][2].

(38) ואל אדמת ישראל לא יבוא: קצת מאלה[3].

(43) ונקטתם [כמו נעלתם][4].

Cap. 21.

(2) והטף [דבר][5].

(3) ונצרבו: כמו צרבת כטעם מוקד והום ולהבת[6].

(16) חרב שלישתה: הטעם, שהיא חדה משלש פיותיה[7].

... החדרת: הושבת בחדר; יש מלות שהן שמות ובאו מצטרפות בענין הפעלים וכן: עוין את דוד (I. Sam. 8, 9) מן עין והם מתי מספר[8].

(21) התאחדי הימיכי השיתי השמילי: צווי אחר צווי בלא דבק ו״ו, וכן העמק שאלה (Jes. 7, 11)[9] התאחדי מגזרת אחד[10] השמילי האל״ף נעדר ולא ידענו אם הוא שורש[11].

(26) קלקל: מבעלי הכפל[12].

(31) ואת לא ואת השפלה הגבה והגבה השפיל: היודע דרך צנוף המצנפת ידע פירוש זה [הפסוק] כי אימנות היא[13].

(35) הָשַׁב אל העדה: רבים אמרו שהָשב שם הפועל, והנכון שהוא לשון צווי כמו ואין אמר הָשב (Jes. 42, 22) בעבור היותו כוף פסוק[14].

---

1) Safa b. 39b; Lev. 21, 9.
2) Gen. 11, 9; 30, 11.
3) Sefath Jether 30a, N. 127.
4) Ps. 95, 10.
5) Jes. 3, 16.
6) Lev. 13, 23.
7) Jesod Mispar, ed. Pinsker S. 150.
8) Mosn. 49b.
9) Jes. 7, 11.
10) Zach. 40b.
11) Gen. 13, 9.
12) Zach. 64b.
13) Ex. Komm. 28, 37.
14) Zach. 61a.

Cap. 23.

(15) סרוחי: כטעם משך[1].

(21) בעשות: [הבית פתוחה] יען שכל האותיות לפני [אחד מן אחה״ע יפתחו יהיה האות של אחה״ע פתוח או נע, כמו עת לחשות (Eccl. 3, 7)[2].

(46) וּבָרֵא: לשון חתוך וגזרה[3].

(48) וְנִוַּסְרוּ: מלה מורכבת מבנין נפעל והתפעל והתוו מובלע[4].

Cap. 24.

(3) שפת: [ערך][5].

... יצק: הצווי בבעלי הוי״ד פעם בוי״ד ובלא יו״ד והוא הרוב[6].

(11) וחרה נחשתה: כמו נשרפה[7].

(16) הנני לקח ממך את מחמד עיניך: [טעמו שימות מחמד עיניך] ואח״כ פירש מה היה ותמת אשתי וכן כי לקח אתו אלהים (Gen. 5, 24)[8].

(18) וָאדבר: עבר על כן נקמץ [הוי״ו][9].

(26) לְהַשְׁמָעוֹת: [שם הפעל מבנין הפעיל][10].

Cap. 25.

(7) לבג: יש כתיב וקרי והטעם אחד [כמו פה הכתיב לבג והקרי לבו] כי הוא פתבג (Dan. 1, 13)[11].

---

1) Kurzer Ex. Komm. 26, 12.
2) Mosn. 38a.
3) Fragm. Gen. Komm. u. gangb. 1, 1.
4) Mosn. 20a; Zach. 69b; Deut. 21, 8.
5) Jes. 26, 12.
6) Mosn. 14b; 56a.
7) Jes. 24, 6.
8) Gen. 5, 24.
9) Zach. 3a.
10) Mosn. 48b.
11) Zach. 71b; Dan. 1, 5.

Cap. 26.

(4) וסחיתי עפרה: [כטעם וטלמלתי][1].

(9) ומחי קבלו: יש אומרים, כי כמוהו מקבילות (Ex. 26, 5)[2].

(15) בהרג הרג: דע, כי שם הפועל הוא עיקר כל הפועלים ע״כ יבואו מהם על משקלים אחרים, כי הוא כשם[3].

(17) העיר הַהֻלָּלָה: ה״א הידיעה עם אשר לא נקרא שם פועלו[4].

(21) בלהות אתנך ואינך: טעם בלהות בהלות הפוך כמו כשב וכבש[5] כי יש שישיב לאין ולהבל, והעד ואינך[6].

Cap. 27.

(5) בנו לך: [הטעם במלת בנו הוא מלעיל] בעבור קירוב הטעמים וכן כאשר ועשו לי (Deut. 2, 29)[7].

... לֻחתים: שיש ספינות מב׳ לוחות[8].

(13) רכליך: [סוחרים][9].

(16) בנפך ארגמן ורקמה ובוץ: בהתחבר השמות הם על ששה דרכים וכולם נכונים; האחד: עילם ואשור וארפכשר ולוד (Gen. 10, 22) והשני פה השלישי: אדם פטדה וברקת (Ex. 28, 17) הרביעי: דן נפתלי גד ואשר (Ex. 1, 4) החמישי מר ואהלות קציעות (Ps. 45, 9) הששי: אדם שת אנוש (Chr. 1, 1)[10].

(17) וצרי: מצאנוהו במקרא בשוא נח תחת הצד״י: נכאת וּצְרִי (Gen. 37, 35) ובקמץ חטף: הַצֳּרִי אין בגלעד (Jer. 8, 22) ופה בחולם: והגאון פירש אותו, כי הוא הנעשה משבעים וחמשה עקרים, ואחרים אמרו,

---

1) Klgl. 3, 45.
2) Ex. 26, 5.
3) Zach. 56 b.
4) Mosn. 23 b.
5) Jes. 17, 14.
6) Ps. 73, 19.
7) Mosn. 36 a. Siehe RDK. z. St.
8) Sefer ha-Schem 2 b; Eccl. 10, 18; Ex. 12, 6.
9) HL. 3, 6, ed. Mathews.
10) Ex. 1, 4.

כי הוא פרי או שמן האילן, שהובא מירחו אל מצרים על דעת יוסף בן גוריון ור׳ ישמעאל אמר, שהוא שרף (Keritot 6a) ואנחנו נסמוך על דעתו[1].

(18) ביין הלבון: יש אומרים, שהוא הלובן העולה על היין והוא רחוק, כי הלבון שם מקום ואיננו תואר[2].

(24) ובנגוי ברמים: אוצרות, וכך גנזו המלך (Esther 3, 9)[3].

. . . וארוים: יש אומרים, כי וארוים כמו הרווים (HL. 1, 10) ויתחלף אל״ף בה״ת וזה איננו נכון, כי לא יתחלפו בלשון הקודש חוץ מאותיות: יהו״א לבדם[4].

(34) עת נְשְׁבָּרָה מיטים: אמר [ר״א] שנכון היות: נְשְׁבָּרָה [לפי[5]] שהדבר עמה והנכון שתחסר מלת היית[6].

Cap. 28.

(12) מלא הכמה: מלא הוא פועל עומד והוא צדיק לבאר[7].

(13) בעדן גן אלהים: הבית משרת עצמו ואחד עמו, בעדן בגן אלהים, וכמוהו מאל אביך ויעזרך ואת שדי ויברכך (Gen. 49, 26) ורבים אחרים[8]. והאומר, כי בעדן כמו בהוד ותענוג לא אמר מאומה, כי כתוב ונהר יצא מעדן (Gen. 2, 10)[9].

. . . הַבָּרַאַךְ: מלה ורה וכן השמדך (Deut. 28, 24)[10].

(16) ואבדך: ר׳ יהודה המדקדק טעה שאמר, כי אל״ף ואבדך הוא אל״ף השורש וחסר המשרת בעבור התחברות שני אלפין, כי יכבד על הלשון מקראו והדבר הפוך, כי האל״ף השורש הוא החסר כחסרון אל״ף מלה מלפנו

---

1) Gen. 37, 25.
2) HL-Komm. 5, 1.
3) Esther-Komm 1 u. II. Rec. 3, 9.
4) HL. 1, 10.
5) Nach תשובות דונש, ed. Schröter, S. 50.
6) Sefath Jether 28a N. 106.
7) Mosn. 45 b.
8) Gen. 2, 8.
9) Fragm. Gen. Komm. 2, 8.
10) Deut. Komm. 28, 24.

(Job 35, 11) ודע כי לעולם לא יתכן היות סימן אינ״ת חסר מהמלה[1]) כי איך יוכל השומע להבין אחר שיחסר אות הסימן[2]).

(24) סלון ממאיר: אחר שסלון כמו קוץ יהיה ממאיר כמו מכאיב[3]).

(26) בַּעשותי: משפט הבי״ת והכ״ף [לנקד בפתח אם עי״ן הוא הראש] כמו הלמ״ד[4]).

Cap. 29.

(3) ואני עֲשִׁיתִנִי: יחיד מדבר עם יחיד מדבר ואין שני לו[5]).

(18) וכל כתף מרוטה: אמר ר׳ אדונים[6]) כתף כמו כנף, וזאת טעות גדולה גם טעה בפי׳ כתפת חברת (Ex. 28, 7) ובמלת ועפו בכתף פלשתים (Jes. 11, 14)[7]).

Cap. 30.

(18) חשך היום: אמר [המהביל] כי [חשך] מגזרת חשך והתחלף על הכותב בראשונה ואינו׳ כי אם מגזרת: ואחשך גם אנכי אותך (Gen. 20, 6) והטעם שנחשך אור היום והוא אור השמש, שהוא עיקר היום כחום היום[8]).

Cap. 31.

(3) וחרש מצל: אילן[9]).

(4) תהום רממתהו: תהום זכר ונקבה תהום אל תהום קורא (Ps. 42, 8)[1]).

(5) גבהא: אל״ף במקים ה״א סימן הנקבה[1]).

(8) ארזים לא עממהו: לא התחברו עמו במערכה אחת[2]).

---

1) Zach. 3a; Jesod Mispar S. 136, Ex. 3, 15; Safa b. 23b.

2) Aus Jesod Dikduk in Jesod Mispar S. 136 A. 8, von Pinsker angeführt.

3) Lev. 13, 51.

4) Safa b. 17b [B].

5) Zach. 45b.

6) תשובות דונש S. 51 N. 150 ed. Schröter.

7) Sefath Jether 29a N. 119.

8) Zach. 31a.

9) Jes. 17, 9.

10) Mosn. 33b; Gen. 7, 11; 49, 25.

11) Mosn. 15b; Zach. 13b; Ex. 3,15.

12) Joël 2, 2.

(10) יען אשר גבהת בקומה ויתן צמרתו: א״ר משה היה ראוי להיות ותתן צמרתו ולא דבר נכונה. כי כוח השם בפעלים כמו, מפי עליון לא תצא (Klgl. 3, 37) והטעם יציאות הרעות והטובות והם הגזרות וככה הוא, יען אשר גבהת בקומה ויתן גבהך[1].

Cap. 32.

(18) נהה; [ספוד][2].

. . . והורדהו: צעק אליו וכן אריד בשיחי (Ps. 55, 3)[3].

Cap. 33.

(21) הפליט: [שברח ונמלט מירושלים], וכן ויבא הפליט (Gen. 14, 13)[4].

(30) חד את אחד: חסר אל״ף, כמו ולעמשא תמרו (II. Sam. 19, 14)[5].

Cap. 34.

(8) וידעו הרעים אותם: את נפשם, וכן יביא אתו (Num. 6, 13)[6].

(11) ובקרתים: הטעם [ובקשתים] וקרוב מלשון הבדלה, וכן לא יבקר בין טוב לרע (Lev. 27, 33)[7].

Cap. 36.

(20) ומארצו יצאו: כי לה׳ הארץ ומלאה[8].

(32) יִוָּדַע: יו״ד ידע ישוב וי״ו במלה זו, אולי עשו כן העברים בעבור שכבד על לשון לחבר ב׳ יודין ואם טען טוען הנה מצאנו: או ירה יירה (Ex. 19, 13) יש להשיב אולי עשו כן שלא תתערב עם המפעל שהוא מן נורא מגזרת למען תורא (Ps. 130, 4)[9].

---

1) Ps. Komm. 9, 7.
2) Klgl. 1, 9, Safa b. 27b.
3) Ps. 55, 3.
4) Gen. 14, 13 *[Br.]*.
5) Zach. 48a; Jesod Mispar 136.
6) Ex. 5, 19; Num. 6, 13: Deut. 34, 6.
7) Lev. 13, 36.
8) Gen. 1, 26.
9) Safa b. 20b *[Br.]*.

(35) הארץ הלוז: בתוספת וא״ו לשון נקבה, גם יתכן להיותו לשון זכר, או תהיה מלת לוז כמי לוז, כי מצאנו נעתם ארץ (Jes. 9, 18)[1].

Cap. 37.

(7) ותקרבו עצמות: מורכב מלשון זכר ונקבה[2].

(17) והיו לאחדים בידך: יש הפרש בין זאת המלה ובין והיו אחד בידי (V. 19) כי השם יכול לעשות כן לברוז; וי״א שהוא חסר כ״ף, כמו ועיר פרא אדם יולד (Job 11, 12)[3].

(19) והיו אחר בידי: אמר השם על ידי הנביא והיו אחד, כי הוא לבדו יוכל להשיב השנים כמו אחד ע״כ אמר לנביא והיו לאחדים בידך (V. 17) בלשון רבים[4].

Cap. 38.

(8) משובבת מחרב: אמר ר׳ משה הכהן, כי הוא כמו פועל והנה לא יהיה הפרש בין הפועל ובין הפעול והנכון, שהיא משובבת 'נפשה[5].

(20) ונפלו המדרגות: המעלות, וכן המדרגה (HL. 2, 14), וכן בלשון ישמעאל (المدارج)[6].

(23) והתגדלתי והתקדשתי: ידוע תי״ו התפעל לאות על דבר שיבָאה הפועל לאחר הוא אמה, כמו ופהו ופעם שקר כמו: יש מתעשר . . . מתרושש (Prov. 13, 7)[7].

Cap. 39.

(2) ושישאתיך: ויש נכפלים בעלי פ״א ועין שוים, שלא יסור אחד מהם כמו כוכב ולא מצאנו מזה המין בפעלים חוץ ממלה זו, וכן וששיתם (Er. 45, 13) ואין לו דומה[8] י״א שהוא מגזרת ששה והוא דרך רחוקה[9].

---

1) Zach. 34b.
2) Mosn. 20a; Zach. 69a; Safa b. 25a; Gen. 3, 18.
3) Zach. 39b.
4) Jesod Mispar S. 138.
5) Safa b. 29a; 40a.
6) HL. 2, 14.
7) Safa b. 13b *[Br.]*.
8) Mosn. 57b.
9) Jesod Mispar S. 160.

(25) שבית יעקב: המלה [שביתו] בסמוך [בטוכרת שוה וכן בריתי][1].

(26) ונשו: ונהגו האל״ף כמנהג בעלי הה״א, ונשו כמו עשו, וכן אשרי נשוי פשע (Ps. 32, 1)[2].

Cap. 40.

(19) השער התחתונה: המלה מלעיל להורות, כי הה״א נוסף, כי שער לעולם לשון זכר, וכמוהו כמו תנור בערה מאפה (Hosea 7, 4)[3].

Cap. 41.

(15) ואתוקיהָא: [האל״ף שנרנשת בטבטא אחרי ה״א קמוצה בסוף המלה נמצאת פה וחסרה בכתב ידיה רגליה][4].

Cap. 42.

(6) כי טשלשות הנה: טקצעות שלה[5].

(15) חטש אֲטות: [והקרי טאות] ומלה קשה היא, ויש להשיב, כי טאות עם אטות הם אחת כמו כשב כבש שלמה שמלה[6].

Cap. 43.

(2) והארץ האידה: אינה יוצאה[7].

(11) ומוצאיו ומובאיו: היה ראוי להיות ומבואיו ובא כן בעבור ויווג המלות ואין לו חבר בטקרא[8].

(27) ורצאתי: [האלף תחת יו״ד][9].

---

[1]) Gen. 6, 18. *[B.]*
[2]) Mos. 14a; Zach. 57b 22b; Fragm. Gen.-Komm. Einl. S. 7.
[3]) Safa b. 456; Zach. 19b.
[4]) Zach. 4b: 13a; Safa b. 44a; Ex. 3, 15.
[5]) Jesod Mispar 150.
[6]) Zach. 72a.
[7]) Num. S. 2.
[8]) Mosn. 36b.
[9]) Zach. 1b.

Cap. 44.

(18) לא יתגרו ביועץ: עד שיבואו לידין ויעה[1].

(23) בין קדש לחל: יש הבדלה בבין עם לט״ד כמו פה ויש עם בין ובין כמו ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים (Gen. 1, 7) ויש עם שניהם כמו: ביניכם לבין אלהיכם (Jes. 59, 2)[2].

(31) כל נבלה וטרפה מן העוף ומן הבהמה לא יאכלו הכהנים: דיקי המוח יפרשו הפסוק כל מה שנבלוהו וטרפוהו עופות או בהמות זה חבלו כי הנה בתורה כתוב: כל נבלה וטרפה לא יאכל (Lev. 22, 2)[3].

Cap. 45.

(12) עשרה וחמשה שקל: אין הטעם חמשה עשר רק זה מספר למשקלים שונים[4].

(13) וששיתם: על משקל ועניתם ולבן שרשו בה״א אחרונה[5].

Cap. 46.

(17) ושבת לנשיא: ת״ו במקום ה״א ועניני ושבה הנחלה, וכמוהו ושברת (Jes. 51, 21)[6].

Cap. 47.

(3) אפסים: האל״ף נוסף[7].

(10) דיגים [הכתיב דוגים]: על משקל גנבים והוא תואר השם ונמצא ודיגום (Jer. 16, 16) כי לא ימצא ו״ד לעולם שהוא ע״ן הפעל שיהיה נראה לעולם[8].

(11) בצאתו וגבאיו: מקום הטיט[9] מח (לח) סביב שמנה עשר אלף: מה נכבד דרש על פסוק זה רק לא ידענו אחד מני אלף[10].

---

[1]) Gen. 3, 19. *[B]*. [2]) Gen. 1, 7. [3]) Lev. 22, 8.

[4]) Jesod Mispar 168—69.

[5]) Mosn. 40 b; s. oben zu ושששתיך (39, 2).

[6]) Mosn. 16a, Zach. 32b; Safa b. 23a; 45a; Gen. 49, 22; Lev. 2, 2; Deut. 32, 36, Fragm.-Komm. 2, 14; Ps. 60, 13; 65, 10; 118, 23, 120, 6; Jes. 23, 15.

[7]) Zach. 24 a. [8]) Mosn. 14 b. [9]) Job 40, 21.

[10]) Gen. 8, 22, vgl. Sanhedrin 97b: אמר רבא דרא דקמין קודשא בריך היא תמני סרי אלפי הוא שנאמר סביב שמנה עשר אלף.

Joseph Jonas Theomim-Fränkel, Rabbiner in Krakau (1742—1745), und seine Zeit.

Von **Majer Balaban**-Lemberg.

(Fortsetzung.)

Dieser Erlaß des Starosten, wie auch mehrere andere Umstände führten dazu, daß Mendel bald die führende Rolle in der Gemeinde erhielt. Er unterfertigte jetzt an erster Stelle alle Erlasse und Schuldscheine der Gemeinde, verhandelte mit den Gläubigern, machte neue Anleihen und verpfändete die Gemeindesteuern. Und wenn der Kredit der Gemeinde zur Deckung der Monats- und Wochenraten nicht hinreichte, verfuhr Mendel mit seinen jüdischen Mitbürgern, wie man mit ihm verfahren war: er zwang sie mit Gewalt zum Unterschreiben der Wechsel für den Kahal und realisierte diese sofort am Platze[1]). Kein Wunder, daß sich bald eine Opposition gegen ihn bildete. An ihrer Spitze stand der Vorsteher Simon, Sohn Zarachs (Zarachowicz). In einer öffentlichen Gemeinde-Sitzung warf Simon dem Mendel vor, er mißbrauche seine Amtgewalt und unterschlage die Gemeindegelder, indem er die Gemeindewechsel für seinen eigenen Nutzen realisiere[2]).

Mendel war über diese Unterstellung empört und sann auf Rache. Am 23. Juli 1699 versammelten sich die Gemeindeältesten und fällten über den »Rebellanten« folgendes Urteil: »Simon Zarachowicz hat sich vieler Excesse und Diffamationen, die er gegen den Kahal erhoben, schuldig gemacht, er war der Anführer der rebellischen Vorsteher, er hat Gelder unterschlagen, und

---

[1]) Rel. castr. 135 B, S. 3611, er zwang den Moses Lasarowicz Krengel zur Unterschrift eines Wechsels über 4000 Fl.

[2]) Rel. castr. 130, S. 1831.

die Gemeinde ruiniert, und wollte sich immer an der Gemeinde schadlos halten. Wir Seniores setzten uns darum zu Gericht und haben erkannt, daß es sich nicht gezieme, daß er weiter unter uns wohne: es sei vielmehr recht und billig, daß er dafür bestraft werde und überhaupt nicht mehr zu uns gehöre« [1]). So wurde Simon in Acht und Bann gelegt. Sein Kredit wurde, wie wir aus seiner Klage beim Schloßgericht erfahren, gänzlich untergraben und er selber aus dem synagogalen Leben ausgestoßen. Am Neujahrsfeste verweigerte man ihm den Zutritt zur Synagoge. Selbst seines Lebens war er nicht sicher und mußte unter Christen in Krakau wohnen. All dies genügte dem beleidigten Mendel noch nicht, er ließ das Urteil ins Polnische übertragen und vom Wojewoden Szczęsny Potocki (Sokal am 24. September 1701) bestätigen [2]). Als der Wojewode starb und zu befürchten war, daß Simon, der in der Gemeinde einen Anhang hatte, trotz des Bannes wieder in die Judenstadt zurückkommen werde, ließ Mendel dasselbe Urteil vom Krakauer Starosten, Burghauptmann Franz Wielopolski, am 3. August 1703 nochmals bestätigen [3]), den Simon durch Kahalsdiener in Krakau fangen und über die Weichselbrücke bis in die Gemeindestube am Kasimir schleppen. Hier wurde er angehalten, das Versprechen abzugeben, nichts gegen Mendel und die Gemeinde vorzunehmen und mit der Gemeinde einen Vertrag zu schließen. Damit er aber sein Wort einhalte, ward er gezwungen, einen Wechsel auf 200 Imperialdukaten in specie und Pfänder für so viel Geld zu hinterlegen. Kaum hatte Simon die Kahalsstube verlassen, als er sich sofort auf das Schloß in Krakau begab und dort einen feurigen Protest gegen Mendel und die ganze Gemeindeverwaltung in die Grodbücher eintragen ließ [4]).

Der Streit begann von neuem und währte vier Jahre. Jeder der beiden Gegner hatte seinen Anhang, und am 11. März 1707

[1]) Rel. castr. 136, S. 1686.
[2]) Rel. castr. 130, S. 1635—37.
[3]) Rel. castr. 130, S. 1633—4.
[4]) Rel. castr. 130, S. 1689.

delegierte der Wojewode Janusz Wiśniowiecki eine Kommission, »die den Streit schlichten und die Skandale unterdrücken soll«[1]). Wir kennen das Ende dieses Streites nicht, weil die Akta keinen Aufschluß darüber geben. Eines aber ist sicher, daß Mendel Kantorowicz seine Gewalt ungeschmälert weiter behielt und jede Opposition zu unterdrücken wußte. Mühe hatte er genug damit, noch mehr aber mit der Befriedigung der Kahalsgläubiger. Denn diese werden immer ungeduldiger, besonders als nach dem Bankrott des Forbes das Gleichgewicht in den Kahalsfinanzen unhaltbar war. Mendel zwang nun die reichen krakauer Juden wieder die Kahalswechsel zu unterschreiben, zahlte die fälligen Zinsen an die Klöster und Kirchen, konnte aber auch damit der steigenden Not nicht abhelfen. Mit der Zerrüttung der Kahalsfinanzen wuchs die Opposition gegen ihn, und diese fand bei dem Judenrichter Michael Szaszkowski Unterstützung. Dieser brachte von seinen Gütern bei Zmigrod einen Juden mit und suchte, ihn in den Kahal hineinzubringen[2]). Eben darum weigerte er sich den neugewählten, aus Kantorowicz und seinen Anhängern bestehenden, Vorstand einzuführen und leitete gegen Kantorowicz eine Exekution ein, weil dieser dem Wojewoden und ihm selbst das Gehalt pro 1710 nicht ausgezahlt hatte. Mendel Kantorowicz bat den Wojewoden um Hilfe, und dieser befahl in einem Schreiben (d. d. Warschau, 9. April 1710), »die Juden in Ruhe zu lassen, nachdem sie sich verpflichtet hatten, das Wojewodengehalt in Höhe von 6000 Tymf nachträglich auszuzahlen, den neugewählten Kahal einzuführen, den Zmigroder Juden außer acht zu lassen und »besonders die Person des Mendel Kantorowicz nach wie vor zu respektieren[3])«

Das war der Höhepunkt von Mendels öffentlicher Wirksamkeit. Jetzt war er der unumschränkte Herr über alle krakauer Juden und repräsentierte die Gemeinde nach außen.

---

[1]) Rel. castr. 133, S. 454.
[2]) Teutonicalia Bd. 77, S. 880.
[3]) a. a. O.

So finden wir ihn beim Judenreichstag zu Jaroslau sowohl im Jahre 1712 (Tischri 5473) als auch im Jahre 1713 (5474). Das erste Mal sehen wir seine Unterschrift an erster Stelle auf einer Entscheidung des Judentages zwischen der Stadt Posen und der großpolnischen Landsmannschaft betreffs der Zusammensetzung des Marktgerichtes in Thorn[1]), das andere Mal unterfertigt er an zweiter Stelle, also sofort hinter dem Vorsitzenden (Marschall) Schulim Föbus, Sohn des Pinchas, eine Entscheidung zwischen der Gemeinde Przemyśl und ihrem Nebenkahal in Mościska[2]). Als der nach Krakau berufene Holeschauer Rabbiner Eleasar Ettinger unterwegs starb und die Gemeinde keinem geringeren als dem Oberhoffaktor Samson Wertheimer ihr Rabbinat antrug, so war es Zacharias Mendel, der als erster das Diplom unterfertigte[3]). Da aber Wertheimer diesen Posten nicht annehmen mochte, so beschloß die krakauer Gemeinde auf den so lange verwaisten Posten den Rabbiner von Szydłów Jehuda Loeb zu berufen. Dieser hatte als kleinpolnischer Rabbiner bereits mehrfach die Krakau-Sandomirer Landsmannschaft beim großen Judentag in Jaroslau repräsentiert, hatte also die Stimmen der Provinz für sich und wurde jetzt, da er auch die krakauer Stimmen auf sich vereinigte, zum Landesrabbiner für Kleinpolen ernannt. Diese Krakauer Stimmen verdankte er höchst wahrscheinlich dem Zacharias Mendel, mit dem er nahe verwandt war. Sein Vater R. Isaak Eisig aus Przemyśl war nämlich mit einer Tochter des R. Josua ben Joseph, des Vfs. des S. Meginne Schlomo verheiratet, wodurch der neugewählte Rabbiner ein Vetter Esters, der Frau des Mendel Kantorowicz, war[4]).

Jetzt konnte Mendel durchsetzen, was er nur wollte, da er

---

[1]) Lewin, Louis, Neue Materialien zur Geschichte der Vierländersynode II, Nr. 72.

[2]) Eine Przemyśler Angelegenheit, Statthaltereiarchiv in Lemberg, Fascikel 11/1.

[3]) Kaufmann: Urkundliches aus dem Leben Samson Wertheimers, S. 141.

[4]) כלילת יופי Bd. II, S. 29 ss.

der Hilfe des Rabbiners sicher war. Da nun seine Mittel infolge schlechter Geschäfte sehr zusammengeschmolzen waren, begann er ihnen mit Gemeindegeldern aufzuhelfen. Als aber die Sache ruchbar wurde, verkaufte er seinem Vetter, dem Rabbiner, sein Haus[2]), wickelte schnell seine Geschäfte in Krakau ab und begab sich eines Tages nach Pinczów, woselbst er bereits früher sich das Rabbinat für Geld und gute Worte erworben hatte.

Nun stand die Gemeinde ganz ratlos da und ließ am 10. Okt. 1716 in die Grodbücher folgenden Protest »gegen den einstmaligen Senior der Gemeinde und nunmehr den Rabbiner von Pińczów Zacharias Mendel Kantorowicz« eintragen. Dieser Kantorowicz wollte gar nicht an so viele »Freundschaftsdienste, die ihm die Seniores von Krakau erwiesen haben, denken ...., war gar nicht mit der *Opression* und *Aggravation*, mit der Schädigung des gemeinen Mannes und der Reichen zufrieden, sondern suchte und fand Protektion bei den Herren Senatoren und ward mit ihrer Hilfe Verweser der ganzen Synagoge (Gemeinde). 25 Jahre hindurch hatte er alles unter seiner Hand und tat alles nach eigenem Belieben, ohne jemals die anderen Vorsteher zu fragen. Diese Herren Senatoren liehen ihm große Summen, die er nicht zu Gunsten der Gemeinde, sondern für seine privaten Zwecke verwendete. Auch stellten ihm die Herren Senatoren viele Soldaten zur Verfügung, mit deren Hilfe er ganz und gar mutwillige Exekutionen durchführte. Durch 25 Jahre hatte er alle Pachtungen und Einnahmen der Gemeinde inne und exequierte mit Hilfe der Soldaten alle Einnahmen der Gemeinde; um sie für sich zu verwenden. Viele Juden hat er dadurch ruiniert, viele an den Bettelstab gebracht, Niemand konnte bei ihm Klage führen, da Niemand vorgelassen wurde, und die Klagen über sein Benehmen fanden bei den Behörden kein Gehör. Als er reich geworden war, kaufte er sich — ohne Wissen der krakauer Gemeinde — das Rabbinat in Pinczow, und wickelte seine Geschäfte in Krakau ab. Als wir Senioren vom Ankauf des Pinczower Rabbinats er-

[2]) das. Anm. 11.

fuhren, verlangten wir von ihm Bericht und Rechnung für die ganze Zeit seiner Amtsführung. Er aber erbat sich 2 Tage Zeit, packte all sein Geld und Silber, alle Pfänder und Gewänder zusammen und floh nach Pinczów in seine Pfarre[1]). . . .

Die Gemeinde war bankrott und stellte den Sachverhalt dem Wojewoden vor. Wiśniowecki — so hieß der Wojewode — sandte seine Kommissäre nach Pinczów und verlangte von Mendel Rechnungslegung und Geld. Mendel erschien aber nicht vor dem Kommissionsgericht, ließ sich in contumaciam verurteilen und erbat sich Hilfe bei seinen adeligen Gläubigern. Diese stellten ihm nochmals ihre Leute zur Verfügung, ließen durch sie drei krakauer Vorsteher einfangen und mit Gewalt nach Pinczów abführen. Hier wurden die Unglücklichen gezwungen, mit Mendel einen Ausgleich zu schließen. Sie »ließen ihn 1 für 1000 zahlen«, wogegen die ganze Gemeinde ihren Protest einlegte[2]).

Der Protest hatte aber nur einen theoretischen Wert, zumal Mendel inzwischen erkrankte und starb. Schon am 24. Elul 1717 verkaufte sein Bruder Samuel das von seinem verstorbenen Bruder ererbte halbe Haus dem Rabbiner von Krakau, Jehuda Loeb, also demselben, dem Mendel bei Lebzeiten bereits ein anderes Haus verkauft hatte[3]). Wie es scheint, starb Mendel kinderlos, seine Frau und sein Bruder waren seine Erben.

IV.

Die krakauer Judenschaft war verzweifelt, unzählige Gläubiger verlangten ihr Geld zurück und ließen sogar die Gewölbe einzelner Vorsteher oder sogar beliebiger jüdischer Kaufleute sperren, ohne danach zu fragen, ob der betreffende Kaufmann für die Gemeindeschuld gehaftet habe oder nicht[4]). Inzwischen hatten die Krakauer Juden noch am 19. Dezember 1713 (also

[1]) Rel castr 139 B. sabbato post festum Sti Francisci.
[2]) a a. O. [3]) בלוית יפי Bd. II, S. 30 b. Anmerkung.
[4]) Rel. castr. 135, S. 3611.

noch bei Lebzeiten Mendels) einen außerordentlichen Schutzbrief des Königs August II erhalten, in welchem dieser feststellte *ut, infideles Judaei ex tota synagoga casimirensi ad Cracoviam . . . ad summam devenerint inopiam ideoque easdem summas creditoribus suis ad praesens exsolvere non valeant.* Der König will nun dem Judenelend steuern und nimmt die Judenschaft darum in seinen Schutz . - *eosdem Judeos . , in protectionem nostram regiam accepimus, et omnem securitatem ab impetitione creditorum, solutioneque debitorum* ad certum tempus *cavimus*[1]). Sie hatten also für eine gewisse Zeit eine Art Moratorium, aber kein Mensch kümmerte sich darum, ob die gewisse Zeit noch bestand, oder schon abgelaufen war. In ihrer Verzweifelung überreichten darum die Krakauer Judenvorsteher am 19. Oktober 1718[2]) dem polnischen Reichstag, der damals in Grodno tagte, ein Gesuch um Abhilfe. Die Angelegenheit kam aber beim Reichstage infolge Zeitmangels garnicht zur Verhandlung und wurde mit vielen anderen Eingaben *ad reasumptionem* des Reichstages verlegt. Auf die Fürbitte der kleinpolnischen Delegierten und des Wojewoden von Krakau erteilte der König daraufhin den Juden am 11. Januar 1719 ein Interimalmoratorium und setzte eine Kommission zur Ordnung dieser Angelegenheit ein[3]). Schon am 27. Februar 1719 forderten die Kommissare sämtliche Gläubiger der krakauer Judengemeinde auf, in ihrem eigenen Interesse im Stadthaus zu Krakau zu erscheinen und ihre Ansprüche darzulegen[4]).

Die Kommissionsarbeiten begannen sofort, wurden aber für zwei Jahre unterbrochen, weil inzwischen manche Gläubiger auf eigene Faust ihre Ansprüche exequieren wollten, wodurch es zu Unruhen und Tumulten in der Judenstadt kam[5]). Endlich schloß die Kommission ihre Arbeiten ab und stellte fest, daß die Judengemeinde im Jahre 1722 verschiedenen Kirchen und Klöstern

[1]) AIGK. Orginal. [2]) Dito Koncept des Gesuches.

[3]) Volumina legum VI 395 und das Ernennungsdekret für die Kommission Rel. castr. 142 (668), S. 1238.

[4]) Rel. castr. 142, S. 455 und das Orginaldekret in AIGK.

[5]) Rel. castr. 146, S. 376.

346, 240 Fl. und etlichen adeligen Herren 242, 287 Fl. also zusammen 588, 527 Fl. schuldig sei[1]). Die größten Forderungen hatten die Jesuiten, nämlich die von Krakau, 143, 225, die der Provinz Krakau: 47200, die in Krosno 5000 Fl. und die in Kleinpolen 17960 Fl., die Jesuiten allein also im Ganzen: 213, 385 Fl., Unter den profanen Gläubigern stand an erster Stelle der Adelige Fulajowicz mit 57, 168 Fl., an zweiter der Bürger Loff mit 25000 an dritter die Erben des Wiśniowski mit 15666 Fl. usw. Die Kommission sistierte für ein Jahr die Zahlung des Kapitals und ordnete an, daß im Jahre 1722/23 den geistlichen Gläubigern 3%, den Adeligen 5% Provision gezahlt werde. Diese niedrigen Zinsen machten aber bei der Größe der Schuld auch schon etwa 21000 Fl. jährlich, d. h. 402 Fl. die Woche, aus. Um daher diese Summe zu erschwingen, mußte eine neue Steuer aufgelegt werden, zumal alle Kahalseinnahmen schon lange verpfändet waren und die Fleischer von jedem Ochsen ohnehin bereits 25 Fl. Krupka zahlten[2]). Die Gemeinde ordnete daher im Jahre 1726 an, daß jeder sein Vermögen unter Eid angebe und 5% von allem beweglichen und unbeweglichen Gute zahle[3]). Überdies wurde eine Einkommen- und Verdienststeuer eingeführt, die sogar der ärmste bezahlen mußte[4]). Die Kahalsrechnungen wiesen jetzt folgende Konsumsteuern auf, die seit Jahren verpachtet waren: Fleischsteuer (Krupka mięsna), Methsteuer, Schnaps-, Bier-, Konsumsteuer. Auch wurde das Schwitzbad, die Wage, der Butterkonsum, die

---

[1]) AIGK. und die die Ingrossatio Rel. castr. 174, S. 456—71.

[2]) Aus dem Pachtvertrag, den die Gemeinde mit den Juden: Gebrüdern Sender und Lemel Simon Ideles (d. h. Sohn Judas) und Schija, dem Schreiber, schloß, ersehen wir, daß die Fleischer von jedem Ochsen 25 Fl., von jeder Kuh 15 Fl., von jedem Schaf 2 Fl., von jedem Kalb 1 Fl. 15 Groschen, von jeder Gans 9 Gr., von jedem Truthahn (Indianer) 12 Gr. zahlten. Die Pächter zahlten dafür als sogenannte Fleischkrupka der Gemeinde 310 Fl. die Woche, und da sie der Gemeinde bereits 4970 Fl. vorgestreckt hatten, zahlten sie nur noch 246 Fl. die Woche (-Vertrag aus den Jahre 1722 AIGK).

[3]) Wetstein: קדמוניות, S. 53—6.

[4]) AIGK. polnischer Kommissionsakt.

Taxen der Färber, Schmuckler, Lichtzieher, Mützenmacher, Fleischer etc. verpachtet[1]). Alljährlich erfand man neue Steuern, sie reichten aber alle nicht hin, um die gewaltigen Bedürfnisse, die durch die schlechte Verwaltung, ja oft durch einfache Veruntreuung so stark anwuchsen, zu decken; und schon am 27. Juli 1736 erhielten die Juden einen weiteren Schutzbrief vom Könige, in welchem er ihnen, mit Rücksicht auf ihre prekäre Lage, erlaubte, die durch die Kommission anno 1719—22 bestimmte Summe (3—5%) in den nächsten 3 Jahren auf die Hälfte zu reducieren[2]).

V.

Das war die Zeit, in welche die Amtsdauer des neugewählten Rabbiners Jehuda Loeb aus Szydłów fiel (1713—1731). Es ist leicht zu begreifen, daß unter solchen Umständen der Rabbiner nicht auf Rosen gebettet war, besonders da in der Gemeinde stets Zank und Hader herrschten und alle Parteien von ihm Unterstützung verlangten. Jehuda Loeb war — wie wir gesehen — ein naher Verwandter Mendels und gehörte der Familie der *R'schach* ר"שׁ an. Kein Wunder, daß alle Feinde dieser Familie — und an diesen mangelte es nicht — auch seine Feinde waren. Er hat wahrscheinlich nach dem Fall Kantorowiczs manche bittere Stunde verlebt. Er war aber von Hause aus an diese Verhältnisse gewöhnt. War er doch früher Rabbiner in der nicht wenig verschuldeten Gemeinde Szydłów gewesen. Wie alle Rabbiner jener Zeit, besonders wie die einflußreicheren, bestrebte er sich seinen Söhnen gute Rabbinerposten oder Gemeindevorsteher-Ämter zu sichern. Zu dem Behuf mußte er ihnen zu reichen Schwiegervätern verhelfen. Das glückte ihm. Denn er verschaffte seinem ältesten Sohne: Josua das Rabbinat in seiner Heimatstadt Szydłów. Sein Sohn Isaak wurde Rabbiner in Tarnow, Markus Vorsteher in Opatow, Samuel Vorsteher in

[1]) AIGK. aus dem Kommissionsdekret aus den Jahren 1741—2.
[2]) AIGK.

Staszów, David Schmelka Rabbiner in Chmielnik und nachher in Pinczów, und endlich, nach dem Tode des Vaters, Rabbiner in Krakau. Der fünfte Sohn Jehuda Loebs, Joseph erhielt das Rabbinat in Pinczów, nachdem sein Bruder nach Krakau berufen worden war[1]).

Wie es scheint, war Josua, der Rabbiner von Szydłów, des Vaters Stolz und Zierde. Ihm übergab er seine eigene Stelle und unterzeichnete mit ihm zusammen verschiedene Approbationen zeitgenössischer Drucke, wie das S. Panim Meïroth zum Traktat Sebachim, (Amsterdam 1714), usw[2]). Josua führte auch unter den Brüdern das große Wort, und diese sprechen von ihm in ihren Briefen stets mit der allergrößten Achtung. Alles das änderte sich mit dem Tode des Vaters im Jahre 1731. Das krakauer Rabbinat erhielt nicht — wie vorauszusehen war — Josua, sondern sein jüngerer Bruder, David Schmelka, bisher Rabbiner in Pinczów, dem im Rabbinat dortselbst sein Bruder Joseph folgte. Fühlte sich Josua dadurch gekränkt, oder war es wirklich die Erbschaft seiner inswischen verstorbenen Mutter, die ihn außer Fassung brachte? Denn von der Zeit an beginnt der Streit zwischen Josua und David Schmelka. Im Gericht zu Neu-Korczyn (Nowe Miaste Korczyn) klagte Josua schon im Jahre 1730, daß David Schmelka das Testament ihrer Mutter gefälscht und von der Eigentümerin der Stadt Chmielnik, Frau von Pozarowska, wo er damals Rabbiner war, die gefälschte Urkunde hätte bestätigen lassen. Es kam zwischen den Brüdern zu Zank und Hader, sogar zu einer Schlägerei. Denn Josua ließ im Jahre 1734 vom Schloßgericht zu Sandomierz einen Tatbestand aufnehmen und zeigte dabei die Wunden, die ihm David Schmelka zugefügt haben sollte[3]). Dagegen protestierte David Schmelka beim Schloßgericht zu Krakau (1735) und behauptete, das Testament der Mutter sei in Chmielnik ganz *rite* in Anwesenheit aller Brüder

[1]) כלילת יופי II, S. 29 b ff laut rel. castr. 164, S. 3088 war Markus Rabbiner in Opatow und Samuel Rabbiner in Staszów.

[2]) Rel. castr. 164 (695), S. 3088.

[3]) Rel. castr. 164, S. 2821.

und der Gemeindesenioren abgefaßt worden, auch habe Josua mit den Brüdern einen Vertrag geschlossen und einen Sicherstellungs-Wechsel auf 7000 Fl. hinterlegt[1]). Er sei aber von jeher ein Gewaltmensch gewesen und dabei geldgierig sondergleichen. Kaum hätte die Mutter die Augen geschlossen, als er ihr eine goldene Kette im Werte von 80 Dukaten vom Halse riß und versteckte Pretiosen aus ihren Unterkleidern herausholte. Nach einem Wortstreit habe er den Kläger David Schmelka mit einem Messer töten wollen, und dieser verdanke sein Leben nur der Hilfe seines Schammes Joseph, Sohn Lasars, aus Pinczów, der selber einige Stichwunden davongetragen hat[2]). Der Streit der beiden Rabbiner nahm große Dimensionen an, die übrigen Brüder standen auf Seiten des Krakauer Rabbiners. Josua verließ Szydlów, trieb sich in der Welt herum und erschien endlich im Jahre 1739 bei dem großen Judentag ועד ד' ארצות in Jaroslau. Hier wollte er seinen Streit mit den Brüdern austragen, da nur das Reichsjudengericht als die unparteiische und kompetente Behörde für derartige Prozesse anzusehen sei.

In der Heimat nahm man aber an, daß er, nachdem er Szydlów verlassen hatte, unterwegs gestorben sei; vielleicht war er so plötzlich aus seinem Heimatsort verschwunden, daß man irgend einen gewaltsamen Tod unterstellte. Genug, man hielt ihn für tot und ließ seine Kinder in seine Rechte eintreten.

Am 1. Adar 1739 erschienen vor dem Rabbinatsgericht in Krakau die Rabbiner: Isaak aus Tarnów, Joseph aus Pinczów, Samuel aus Staszów, Markus aus Opatów im eigenen Namen und dieser auch im Namen seiner Brudersöhne: Chashim, der sein Schwiegersohn geworden war, und Isaak, der Söhne des seligen Rabbiners von Szydlów Josua (הגאון מו"ה יהושיע זצ"ל) und verkauften ihrem Bruder, dem Rabbiner von Krakau David Schmelka, ihren Anteil am väterlichen Hause. Es ist eben dies Haus, welches Jehuda Loeb im J. 1714 von Zacharias Mendel gekauft

---

[1]) a. a. O., S. 2851.
[2]) a. a. O., S. 3088.

hatte[1]). Auf diesen Vertrag hin erhielten die Brüder plötzlich die Vorladung vor das Judentribunal in Jaroslau. Sofort ließen sie durch den Syndikus der Krakauer Judengemeinde David Jakers beim Schloß-Gericht in Krakau einen Protest eintragen[2]), mußten aber doch nach Jaroslau fahren, um hier Rede und Antwort zu stehen. Was in Jaroslau beim Reichstag geschehen ist, erfahren wir aus der einseitigen Protestnote des Adeligen Johann Jakob von Szydolwski gegen die ungläubigen Delegierten aus ganz Polen und besonders gegen den Obmann des Tribunals, den Rabbiner von Lemberg, wie auch gegen den Sohn des Rabbiners von Jaroslau wegen des an ihm versuchten Mordes. Josua — denn das ist eben unser Herr von Szydlowski *ex perfida judaica ad sanctam fidem catolicam conversus* — wollte, wie er uns erzählt, mit den Rabbinern und Delegierten über die Dogmen der katholischen Religion disputieren, da er, als er in der Fremde herumstreifte, sich bereits im Herzen zum Christentum bekannt hätte. Man wollte ihn aber nicht anhören und ihm auch im Streite wegen der Erbschaft nicht zu seinem Rechte verhelfen. Die Rabbiner und Delegierten übergaben ihn vielmehr dem Bürgermeister von Jaroslau, und dieser verwies ihn aus der Stadt und schickte ihm noch einige rohe Gesellen nach, die ihn totschlagen wollten. Durch ein Wunder entkam er dem Verderben, indem er ins Jesuitenkolleg floh, wo er sich wirklich taufen ließ. Er wurde geadelt und erhielt nach der Stadt, in der er Rabbiner gewesen war, den Namen Szydlowski«[3]). Es ist schwierig auf Grund dieses einen Berichtes die Wahrheit zu ergründen. Das eine scheint aber wahrscheinlich zu sein, daß Josua aus Haß gegen die Brüder, oder aus Angst vor ihrer Verfolgung sich in die Arme der Kirche warf und von nun an die Geistlichkeit in seinem Streite zu Hilfe nahm. Auf Grund der Bulle des Papstes Paul III, publiziert durch Klemens XI im Jahre 1704, durfte er keines Falls sein väterliches oder mütterliches Erbe einbüßen, und

[1]) כלילת יופי II S. 31, Anm. 12.

[2]) Vgl. Anm. 60.

[3]) Rel. castr. 164, S. 3090.

nun kam die Sache vor das bischöfliche Gericht in Krakau[1]). Daß die Vorgänge dem Krakauer Rabbiner und seinen Brüdern sehr peinlich waren, ist leicht zu begreifen, zumal der Rabbiner ohnehin viele Gegner in der Stadt und in der Landsmannschaft hatte. Die Mittel aber, zu denen er griff, um sich gegen den getauften Bruder zu verteidigen, sind für jene Zeit geradezu typisch. David Schmelka suchte durch Vermittlung zweier getaufter Juden, der Adeligen Anton Niegowicki und Matias Sebastyanowicz den Bruder bei der ihn protegierenden Herrschaft, den Herren von Wielowiejski de Bieberstein, zu verleumden. Einer der Herren, Stephan von Bieberstein, entbot daraufhin den Szydłowski zu sich, prügelte ihn tüchtig durch und versetzte ihm einige Wunden[2]).

Alle diese Vorgänge in der nächsten Umgebung des Rabbiners riefen in Krakau eine ungeheure Aufregung hervor. Die Juden schämten sich dessen, daß in der christlichen Gesellschaft solche Dinge über ihren Rabbiner erzählt wurden, und begannen laut gegen ihren Seelenhirten zu protestieren. Besonders ließen sich die Vorsteher der Gemeinde: Samson Lases, Berl Rakower und Seinwel Deiches laut vernehmen, daß solche Dinge bei einem Rabbiner nicht geduldet werden dürften. David Schmelka wollte aber um jeden Preis sein Amt behalten und verband sich darum mit dem vierten Vorsteher Selig Zodek und dessen Anhang: Jechiel Michael aus Krakau, Juda Lemberger, Dr. medicinae Aron Kalahora, Selig Nachum Zodek und anderen[3]). Wie bekannt, wurden in jener Zeit die alljährlich gewählten Vorsteher durch den Wojewoden in ihrem Amte bestätigt und durch den Judenrichter in das Amt eingeführt. Der Wojewode, der Judenrichter und der christliche Judenschreiber, lauter Adelige, bezogen ihren Gehalt aus der Judenkassa und standen als spezielle Judenbeamte (besonders die beiden letzteren)

---

[1]) a. a. O., S. 3088.

[2]) Rel castr 165 B (697), S. 2670.

[3]) Kommissionsakt vom 20. Januar 1742, unterschrieben vom Judenrichter Gordon AIGK.

in stetem Kontakt mit den Vorstehern[1]). Kein Wunder, daß die Judenvorsteher bei ihnen immer Schutz suchten und fanden, was auch in diesem Falle geschah. Selig Zodek wollte seine drei Amtskollegen, die Feinde des Rabbiners, aus dem Sattel heben, und das brachte ihn mit dem Rabbiner zusammen.

Selig Zodek, oder richtiger Zodek Sohn Seligs, entstammte einer angesehenen Familie. Sein Großvater Zodek, Sohn Isaaks (Isaakowicz) war Hoffaktor beim polnischen König Michael Wiśniowiecki[2]) und als solcher in seiner Gemeinde sehr einflußreich. Einen Teil seiner Geschäfte mit Forbes, die nachher sein Schwiegersohn Meier und seine Söhne übernommen haben, hatten wir bereits kennengelernt. Sein Sohn Selig hatte unter anderen zwei Söhne: unseren Zodek und einen zweiten, der sich im Jahre 1723 taufen ließ, und den Namen Joseph Anton Zielkiewicz erhielt. Dieser Zielkiewicz führte mit unserem Zodek einen langwierigen Prozeß um das väterliche Erbe, der den Zodek viel Geld gekostet hat[3]). Zodek selber war ein unruhiger Geist, der stets mit aller Welt im Streite lag und dadurch schon im Jahre 1733 in einen Konflikt mit der Wojewodengewalt geraten war. Wir kennen zwar die Einzelheiten dieses Streites nicht, wir wissen aber so viel, daß auf die Anzeige Zodeks und eines gewissen Wolf Lewkowicz (Sohn Lewis oder Loebs) alle Vorsteher einzeln verhört und der Kahalsschreiber Schija (Osias) mit dem Vicesyndikus Leib Jideles eingesperrt worden sind. Schließlich mußten die *ad hoc* ernannten Kommissäre schwören, daß Zodek und Wolf sich gegen die Wojewodengewalt nicht empört hätten, worauf die beiden Beamten befreit wurden[4]).

Jetzt wiederholte sich derselbe Vorgang. Zodek machte die Anzeige, daß seine drei Kollegen die Gemeindekasse bestehlen. Daraufhin delegierte der Wojewode Lubomirski (Ujazdów

[1]) Balaban: Geschichte der Juden in Krakau und am Kasimir Bd. I (polnisch), S. 391 ss.

[2]) Siehe oben S. 388 f.

[3]) Rel castr 155 (685), S. 2024 J. 1731 sub titulo: Zielkiewicz.

[4]) Rel castr 157 (687), S. 26 J. 1733.

14. Februar 1741[1]) eine Kommission, welche die Rechnungen und die Kasse der Gemeinde prüfen sollte. Der Schreiber Schija und sein Gehilfe Hirsch Kalmens übersetzten sämtliche Rechnungen ins Polnische; die Kommission prüfte sie gründlich und fand diesmal alles in bester Ordnung. Man begann der Sache nachzugehen, um zu erfahren, wer der Anstifter aller dieser Streitigkeiten im Kahal sei und fand, daß Zodek und der Rabbiner die Schuldigen seien. Der erstere wollte seine Amtskollegen aus dem Sattel heben, veranstaltete bei sich die Sitzungen der »Verschwörer«, nahm die Protokolle und gegenseitige Sicherstellungen der »Rebellen« nach Hause und radierte hernach aus ihnen die markanten Stellen weg, damit die Wahrheit nicht ans Licht komme. Die Kommission verurteilte den Selig Zodek zur Zahlung von 200 Dukaten an den Wojewoden, und von 20 Dukaten an die Kommissäre. »Da man aber überdies erfahren hatte, daß Selig auch nach der Ernennung der Kommission sein aufwieglerisches Werk weiter getrieben hätte, so mußte er 6 Wochen im Gefängnis sitzen, nachher allen Beamten des Wojewodengerichtes Abbitte leisten und weitere 50 Dukaten für den Kahal und 50 für das Kommissionsgericht erlegen.«

Alle anderen wurden zu je 40 Dukaten und 6 Wochen Arrest verurteilt. Der Rabbiner aber sollte, weil »er die Conspirationsurkunde zu sich genommen und sie nachher habe radieren lassen, 400 Dukaten für den Wojewoden, 100 Dukaten für die Gemeinde und 140 für das Kommissionsgericht bezahlen.« Damit aber fernerhin keine Mißbräuche in der Gemeinde geschehen, ordnete das Gericht an, wie die Wahlen in Zukunft durchzuführen seien, wobei vor allen Exzessen bei Wahlen und Kahalsitzungen streng gewarnt wurde. Auch wurde die Geschäftsordnung für die Kahalskasse und die Buchung festgesetzt[2]).

---

[1]) AIGK. Orginal.

[2]) Kommisionsaflt. (S. 15 Anm. 4) AJGK.

(Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

Ismar Elbogen, der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, Gustav Fock, 1913, X + 619 S., 8.

Den Gottesdienst als Einheit anschaulich und greifbar in die Erscheinung treten zu lassen, hat der Verfasser des vorliegenden Werkes sich zur Aufgabe gemacht, und es sei sogleich bemerkt, daß der auf dem Gebiete der Geschichte des Gottesdienstes hervorragende Gelehrte die Erwartungen, die man in Gelehrtenkreisen an das Erscheinen dieses Werkes geknüpft hat, glänzend erfüllt hat. Stets das gesetzte Ziel vor Augen habend, hat er in Riesenschritten die Jahrtausende durchmessen, auf die Einzelheiten in seinen oder in den Arbeiten Anderer nur kurz verweisend. Schon in der Einleitung bewährte sich der Autor als ein Meister der knappen, vielleicht allzuknappen Form. Auf 13 Seiten welch ein reiches Material! In einigen Sätzen wird der Riesenstoff umgrenzt; es wird dann ein Bild von dem Wege entworfen, den die Entwicklung des Gottesdienstes zurückgelegt hat, die wichtigsten hebräischen Bezeichnungen für Gebet und Gebetordnung werden behandelt, ein Einblick in die umfangreichen Quellen wird gewährt, die dem Verfasser zur Verfügung gestanden, und der gesamte Stoff wird eingeteilt: a) in die Beschreibung, b) in die Geschichte und c) in die Organisation des Gottesdienstes. All dies auf 13 Seiten!

Daß man bei dieser knappen Form manches vermissen wird, was man gerade von E. gerne behandelt gesehen hätte, hat der Verfasser selber vorausgesehen und dies auch ausdrücklich bemerkt. Wir hätten z. B. in der Einleitung eine Auseinandersetzung über das Gebet in der Bibel oder in der biblischen Zeit erwartet; wir hätten manchen Hinweis auf die neueren Werke über das Gebet bei den Juden und hätten die Richtigstellung irriger Ansichten, die in nichtjüdischen Kreisen, auch in Gelehrtenkreisen, verbreitet sind, gerne gesehen. So z. B. die Ansicht Kegels, die auch von anderen Gelehrten übernommen wurde, daß das Gebet bei den Juden durch das Exil insofern eine Verflachung erfahren habe, »als die äußerlichen materiellen Güter,

zusammengefaßt in machtvoller Entfaltung des israelitischen Staatswesens, wieder zu einem Hauptziele wurden, um dessen Erreichung man Gott anflehte« (Kegel, das Gebet im A. T. Gütersloh 1908, S. 36). Es wäre E. sicherlich nicht schwer gefallen, die Grundlosigkeit solcher und ähnlicher Anschauungen nachzuweisen. Der bloße Hinweis auf den Inhalt der wichtigsten Gebete, auf den Geist, von welchem die Thefilloth der hohen Festtage durchweht sind, hätte genügt, um die Grundlosigkeit dieser Ansicht zu beweisen. Das Gebet um die Wiederherstellung des israelitischen Staatswesens als »eine Zusammenfassung der äußerlichen materiellen Güter« hinzustellen, ist sinnlos. Aus diesen Gebeten spricht nur die Sehnsucht nach dem religiösen Zentrum, nach der Stätte, von welcher die »Lehre, das Wort Gottes ausgehen« soll.

Wir hätten auf einen Teil der Ausführungen über »die Neuzeit« (394—443) ganz gern verzichtet, um für die erwähnten Richtigstellungen Raum zu gewinnen. »Die Geschichte«, sagt unser Autor, »hat über alle radikalen Umwälzungen ihr Verdikt gefällt«. Der Verfasser selber tut es mit den Worten: »Endlich hat die Befürchtung, die vor hundert Jahren an den Anfängen der Bewegung ausgesprochen wurde, sich in erschreckender Weise erfüllt, die Vertrautheit mit dem Gottesdienste hat trotz seiner Vereinfachung nicht zugenommen, die Gleichgültigkeit gegen seine Einrichtungen ist gewachsen, sie ist gerade dort mit am größten, wo den Forderungen nach zeitgemäßen Umgestaltungen am meisten Rechnung getragen wurde.« Diese richtige Erkenntnis und die traurigen Zeitverhältnisse werden vielleicht zur Folge haben, daß die zeitgemäßen Umgestaltungen, welche den Frieden so schöner und blühender Gemeinden gestört haben, und welchen oft Anschauungen zu Grunde lagen, die, wie E. sagt, »der Forschung keineswegs für alle Zeiten standhielten« als eine vorübergehende Episode in der mehrtausendjährigen Geschichte des israelitischen Gottesdienstes erscheinen werden. Die für den Historiker notwendige zeitliche Distanz ist noch zu kurz, um über die historische Bedeutung mancher neuzeitlichen Erscheinung ein Urteil fällen zu können.

Das erwähnte Kapitel ist aber auch das einzige, bei welchem eine viel knappere Form möglich gewesen wäre. Bei all den anderen Abschnitten muß gerade die Kürze, die gedrängte Form der Darstellung bewundert werden.

Besonders gelungen ist der erste Teil des Werkes. Wie ein Baumeister einen Riesenbau, an welchem viele Generationen gearbeitet

haben, beschreibt E. auf 217 Seiten den israelitischen Gottesdienst in seiner Entwicklung. Mit den Fundamenten beginnend, die von den Männern der großen Versammlung gelegt wurden, geht er zu den anderen Bestandteilen über, zeigt die verschiedenen Schichten, die im Laufe der Jahrtausende hinzugekommen sind. Hier bewegt sich der Verfasser auf sicherem Boden, in dem er nur die reifen Früchte seiner Forschertätigkeit zu geben hat.

Eine reiche Fülle von Einzelheiten bietet der Verfasser im zweiten, geschichtlichen Teile seines Werkes (232—444). Dieser ist der schwierigere Teil, denn hier hatte der Autor mit dem ihm selbstverständlich wohlbekannten und auch hervorgehobenen Umstande zu rechnen, daß die Literatur oft, ja in der Regel, der Einrichtungen und Veränderungen erst gedenkt, nachdem sie längst in Kraft getreten sind (233). Bei aller Vorsicht, von der sich der Autor bei seinen Aufstellungen leiten ließ, hat er doch die Entstehung mancher Sitte irrtümlicherweise einer späteren Zeit, der amoräischen Epoche, zugeschrieben, weil sie im Talmud im Namen von Amoräern überliefert wurde. Wir werden, um uns nicht in Einzelheiten zu verlieren, nur einige Beispiele hervorheben. Zunächst sei bemerkt, daß auch die von E. (S. 260) zitierten Aussprüche z. T. — wie z. B. die Lehre, daß das Gebet nur in den Synagogen erhört werde (Ber. 6 a) — in Bararitot als tannaitische (תנ"א) Überlieferungen tradiert werden. Daß der tägliche Besuch des Gotteshauses selbst von Frauen auch in der tannaitischen Zeit als sehr verdienstlich angesehen wurde, geht aus der Erzählung von der frommen Greisin hervor, die zu R. Jose b. Chalafta kam, um ein Mittel gegen das allzulange Leben zu bitten (Jalkut § 871), welche auf dem Glauben beruht, daß der Synagogenbesuch das Leben verlängere (auch die Babylonier wurden »alt,« nicht »berühmt und geschätzt«, wie E. sagt, weil sie täglich die Synagoge besuchten Ber. 8a). Wenn E. die Sitte, nach welcher der Einzelne zu gleicher Zeit mit der Gemeinde das Gebet verrichtet, weil diese die vom Psalmisten erwähnte »Gemeindestunde« sei, der Epoche der Amoräer zuschreibt, so beruht diese Annahme wohl auf einem Irrtum, da dieselbe Lehre auch als tannaitische Tradition im Namen R. Nathans gelehrt wurde (Ber. 8a) und Einzelne die Gebete stets zur Zeit der Darbringung des Morgen- und Abendopfers verrichteten, wie dies aus Judit (9, 1) und der Apostelgesch. (3, 1. 10, 3—4 und 10, 9) hervorgeht und dieser Brauch wohl als eine der Konsequenzen des Prinzipes תפלות כנגד תמידים תקנום

von dem Tempel auf die Synagogen übertragen wurde. Daß die diese Sitte betreffende Tradition im Namen R. Jochanans vorgetragen wird, beweist nichts dagegen, da ja R. Jochanan ältere Lehren zu überliefern pflegte, was auch E. bemerkt, (S. 553 nach Bacher Ag. d. pal. Amor. I, 207). Aus der Talmudstelle Ber. 7b, könnte höchstens gefolgert werden, daß diese Sitte in Babylonien sich nicht überall eingebürgert hat, oder daß sie dem Babylonier R. Nachman nicht bekannt war.

Die Herleitung der Gebete von den Opfern ist ein Grundprinzip, welches vielen Sitten zu Grunde liegt. In Ber. 56b. und Toß. das. III, 1—2 wird auch das Mußaf- und das Abendgebet von dem Tempeldienste abgeleitet. Dies konnte, soweit die letzteren in Betracht kamen, aber nur auf den Anfang der betreffenden Zeiten Anwendung finden. Vgl. zu Ber. 26 b. die Stelle in Genes. r. 68 א״ר תנחומא אפילו תפילת הערב יש לה קבע כנגד האברים ופדרים שהיו מתאכלים באור על המזבח. Und wenn Berach. 26 b. bemerkt wird: ומפני מה אמרו תפילת הערב אין לה קבע שהרי אברים ופדרים שלא נתאכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה, so entspricht das vollständig der Halacha bezüglich der Zeitbestimmung für das Abendgebet. Dasselbe gilt vom Mußafgebete, welches jedenfalls erst nach dem Morgengebet אחר תפילת השחר, wie Schwarz zur Toß. IV., Note 10 mit Recht bemerkt, verrichtet werden soll. Die Bemerkung des Autors S. 553, »jedoch ist dort für das Mußafgebet überhaupt keine und für das Abendgebet eine unzureichende Begründung gegeben«, hat darum keine Berechtigung. Die Gebetzeiten entsprechen vollständig den Zeiten der betreffenden Opferdienste im Tempel.

Und nicht nur die im Talmud behandelten, sondern auch die von späteren Autoren verzeichneten Sitten und Gebräuche sind mitunter uralt. Auch in Bezug auf diese gilt das bekannte Wort Maimûni's in seinem Kommentar zur Mischna Menach IV, 2: . . . לפי שהיו הדברים האלו מפורסמים ואין ענין מהן נפלא משום אדם וע״כ לא ראה לדבר בהן במו שלא הסדיר התפילה ר״ל נוסחה ואיך יתנהג שליח צבור לפי שהיהו מפורסם Wenn, um auch für das hohe Alter, solcher erst in nachtalmudischen Schriftwerken erwähnten Sitten ein Beispiel anzuführen, der Verfasser S. 499 bemerkt, daß »bei den Frommen in Frankreich die Sitte beobachtet wurde, während der Tefilla den ganzen Körper zu schütteln (התנועע, נענע את עצמו), was wahrscheinlich ebenfalls von den Mystikern stammt und sogar angeblich im Midrasch empfohlen wird«, so findet sich dies tatsächlich im Midr. Tanchuma zum Abschnitt וירא

שבשעה שאדם מתפלל וכורע עד שיתפקקו כל חליות שבשדרה שנאמר כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך R. Akiba scheint sich im Privatgebete auch wie die Frommen in Frankreich verhalten zu haben, Ber. 31 a, und diese Sitte scheint im Altertum allgemein verbreitet gewesen sein, da sie auch auf die Christen übergegangen ist, wie aus den Worten des Augustinus (De cura gerenda pro mortuis. Migne, s. l. 40, Sp. 597) hervorgeht: »Die Betenden benehmen sich leiblich, wie einer, der flehend vor einem andern erscheint, sie beugen die Kniee, strecken die Hände aus, werfen sich zur Erde und wählen andere Mittel, ihre Gefühle zu versinnlichen. Gott kennt zwar ihren Willen und ihr Gemüt ohne sinnliches Zeichen, aber der Mensch erweckt sich selbst dadurch, desto eifriger und demütiger zu beten. Und ich weiß, daß diese Bewegungen des Körpers nicht ohne vorhergehende des Gemütes geschehen und durch die sichtbare auch die innere unsichtbare Bewegung erhöht wurde.« Wir haben in diesem interessanten Zitate auch die von Agatharchides von Knidos erwähnte Sitte, mit ausgestreckten Händen (*ἐκτετακότες τὰς χεῖρας*) zu beten. Wir zweifeln nicht daran, daß diese uralte Sitte (vgl. Ps. 141, 2 משאת כפי und Nech. 8, 6 מעל ידים) auch in die Synagogen Eingang gefunden hat, wenn E. auch keine Stelle fand, um diese Sitte zu belegen. Im Allgemeinen muß betont werden, daß die im Judentum verbreiteten Sitten beim Gebete fast bei allen Völkern eingebürgert waren; nur haben sich diese im jüdischen Volke länger erhalten. So finden wir, daß auch die Römer und Griechen die Handflächen beim Gebete gegen den Himmel, oder wenn man zu den Meeresgöttern betete, gegen das Meer richteten (Caelo supinas si tuleris manus) Horaz, Carmina III, 23, 1, »Et vicina suas tendens super aequora palmas« Ovid, Metam. VIII, 840. Um noch einige Sitten hervorzuheben, die wie im jüdischen Volke, auch bei den alten Völkern, speziell aber bei den Römern verbreitet waren, sei darauf verwiesen, daß die Römer vor dem Gebete Schweigen beobachteten, womit das שוהין שעה אחת der Mischna Ber. 5, 1. zu vergleichen ist; sie wuschen vor dem Gebete die Hände (vgl. J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Leipzig 1885, III, 175) ebenso die Griechen (Wähter, Reinheitsvorschr. im griech. Kult., Gießen 1910, II.); dasselbe schreiben die Apostolischen Konstitutionen (VIII, 18) den Christen vor. Die Römer verhüllten beim Beten das Haupt »um Zerstreuung abzuwenden, und damit sie kein unheilbringendes Wort von außen her vernähmen« (E. v. Lasaulx, Die Gebete der Griechen und Römer,

Würzburg, S. 12). Dieses Motiv liegt wohl auch dem התעטף בטליתו כישליה צבור zu Grunde, welche Sitte (vgl. Mt. 23, 5 *χράσπεδα*) wohl allgemein üblich war und sich nicht auf den Vorbeter allein oder auf die Gelehrten beschränkte, wie E. S. 500 annimmt. Auch ist die Amtstracht der Rabbiner kaum damit in Verbindung zu bringen, wie dies E. will. Auch die im jer. Talmud erwähnte Sitte, sich nach dem Gebete niederzusetzen: זה שהוא עומד ומתפלל צריך לישב ב' ישיבות א' עד שלא יתפלל ואתר מישיתפלל אך צריקים יודו לשמך (jer. Ber. V, S. 8d) scheint allgemein verbreitet gewesen zu sein und wurde als Grund dieser Sitte bei den Römern angegeben, »damit eine Pause sei zwischen dem Heiligen und den gewöhnlichen Geschäften des Lebens« (E. v. Lasaulx, a. a. O. S. 12). Im Talmud wird die Lehre im Namen des R. Josua b. Levi gelehrt und wird hinzugefügt, daß die Altfrommen eine Stunde vor und eine Stunde nach dem Gebete sitzend (שוהין) verweilt. Es wäre interessant, der Verbreitung dieser Sitten nachzugehen, und könnte das Kapitel über die Haltung der Gemeinde beim Gebet wie überhaupt der dritte Teil des Werkes bei einer Neuauflage ergänzt und durch die Vergleichung mit den Sitten der alten Völker erweitert werden.

Schließlich sei noch auf eine Lücke in dem schönen Werke die Aufmerksamkeit des Verfassers gelenkt, auf die Beziehungen der synagogalen Poesie zur syrischen Literatur, welche bisher nicht genügend gewürdigt worden sind. Der Autor scheint ihnen nicht die hohe Bedeutung zuerkannt zu haben, die ihnen zukommt. E. bringt die übereinstimmenden Berichte Jehuda b. Barsilais aus Barzelona und Samuel Ibn Abun's aus Fes, daß die Einrichtung, die Vorschriften für die Feste und die religiösen Gesetze den Ungelehrten im Rahmen der Tefilla in Hymnen und gereimten Poesien vorzuführen, in einer Zeit der Religionsnot getroffen wurden, und zwar nach dem ausdrücklichen Berichte des letzteren unter der Herrschaft der Perser in Babylonien. »Als aber die Juden sahen«, berichtet dieser in seiner polemischen Schrift »Jfham al-jahu«, daß »es den Persern mit dem Verbote des Gottesdienstes ernst sei, machten sie Gebete, in welche sie Stücke des gewöhnlichen Gebetes hineinschoben und nannten sie al-hizâna (חזנות).« E. bemerkt mit Recht, daß beide aus älteren babylonischen Quellen geschöpft und denkt an die Zeit von 450 bis 589. Berücksichtigt man den Bericht des letzteren, daß die jüdischen Lehrer erschlagen, ihre Bücher verbrannt und sie selbst an der Erfüllung ihrer

Religionsgesetze verhindert wurden, so könnte man die Zeit genauer bestimmen und an die Jahre 471—74 denken. Nach dem Berichte in Scheriras Sendschreiben wurden im Jahre 471 der Exilarch Huna Mari und die hervorragendsten Gesetzeslehrer eingezogen und hingerichtet, und drei Jahre später, also 474, alle Lehranstalten im Bezirke Babel zerstört und die Jugend gewaltsam zum Magierkultus erzogen. (S. Scheriras Sendschr. und meine Juden in Babylonien II, 118). Schon unter dem judenfeindlichen König Jezdegerd II (438—457) hat man das Schema, welches von der Regierung wahrscheinlich wegen der im Bekenntnisse liegenden Opposition gegen den Dualismus der Perser verboten worden war, in die Keduscha eingeschaltet (Vgl. Scher. Sendschr., Kerem Chemed IV, 187, Beth Josef zu Tur Or. Chajim 423, Rapop., Erech Millin, 37 und meine Juden in Babyl. II, 116): unter Perôz wurde nun diese Methode fortgesetzt und erweitert, indem man Stücke des gewöhnlichen Gebets in die hizâna einschaltete. E. hingegen meint, daß der Pijjut »nicht durch die genannten Verfolgungen entstanden, und Babylonien auch nicht sein Heimatland war, er hat dort niemals als einheimisches Erzeugnis und als ein den Stammgebeten gleichberechtigter Bestandteil gegolten. E. bringt keinen Beweis gegen die angeführten Berichte. Gewiß, meint er, war für seine Entstehung das Bedürfnis maßgebend, die religiösen Anschauungen, welche die Haggada erarbeitet hatte, in neuer Form zu verbreiten, den Gottesdienst an den Festen zu schmücken.« Aber dieses Bedürfnis war in allen Ländern vorhanden, war in Babylonien in noch höherem Maße vorhanden, da man die Lehrhäuser daselbst geschlossen hatte. Nach Zunz ist »das Meiste in dem Vorrat des älteren Pijjut in Palästina und in Syrien verfaßt worden« und »die syrischen Gedichte waren die Vorbilder für den Strofenbau« (Zunz, Literaturgesch. der synag. Poesie 23—24). E. führt die Kunstformen im Pijjut auf die Araber zurück. »Von ihnen (den Arabern) rührten die Kunstformen her. . . Von ihnen lernten die jüdischen Dichter den Reim, in späterer Zeit auch das Metrum, von ihnen übernahmen sie die Sitte des Akrostichons, aus ihrer Art alte Zitate zu verwenden, schöpften sie die Anregung des Musivstils« (S. 285.). Das alles finden wir aber schon bei den Syrern. Schon Geiger hat auf die akrostichontischen Lieder Ephräm's verwiesen und nimmt an, daß die akrostichontischen hebräischen Hymnen aus der vorkalirischen Zeit verloren gegangen sind (Geiger. Sal. Gabirol u. seine Dicht. S. 16 und 17). Sicher ist, daß sie auch das Metrum, die Kunst-

form des רהיט oder דרמוש δρόμος bei den Syrern schon im vierten Jahrhundert vorfanden. Barhebräus berichtet, daß Balāus (370—431) eine große Anzahl von Lobgesängen auf Versikel aus dem Psalter gebaut, auf die erste Hälfte des Psalmverses folgte die erste Strophe, auf die andere Hälfte die zweite (Vgl. Bickl, ausgew. Gedichte, Kempten 1872, S. 68 und 104 und meine Juden in Babylonien II, 19_2), ganz wie die Jozeroth im Morgengebete der Peßachfesttage, eine andere dieser Form ähnliche in den Mußaf-Jozeroth der Sabbate, Schekalim und ha-Chodesch und im Morgengebete am Purim. Daß diese Kunstformen erst in späterer Zeit angewendet wurden, findet, wenn wir nicht mit Geiger annehmen, daß uns viele religiöse Lieder abhanden gekommen seien, in der Abneigung der Juden gegen die syrische Sprache (Vgl. Juden in Babylon. II, das.) seine Erklärung. Wir haben zunächst an den Einfluß der Schulen Edessas zu denken, welche ich mit dem im Talmud erwähnten שוירי מתא דעל רכים נהרא (B. m. 18 a רכים ist = Skirtus-Daisan vielleicht auch שור) identifiziert habe (Juden in Bab. II, 148). Die Stadt Edessa hatte syrische, armenische, persische Schulen, in welchen Elementarunterricht und allgemeine Bildung auch für Nichtchristen erteilt wurde (Vgl. die Akten des Latrocinium Ephesinum, S. 12). Die Schule von Edessa wird auch in der alten Biographie Ephräms erwähnt. (Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae 27).

Wir neigen darum auch der Ansicht Cassels in Frankels Zeitschr. f. d. rel. Int. d. Juden IV, 224 und Perles OLZ. 1907, 543 zu, die die Heimat Eleasar ha-Kalir's in dieser Stadt suchen, welche im byzantinischen Zeitalter stets als die Stadt *Καλλιρρόη* bezeichnet wird. Daß diese Stadt als קריה ספר bezeichnet zu werden verdient, gibt auch E. zu. »In jener Stadt sind seit uralten Zeiten auf göttlichen Antrieb Schulen der syrischen Sprache zum Besten der benachbarten Gegenden errichtet worden«, lautet eine Stelle in der Biographie Alexanders, des Akömeten (st. 430). Und wenn E. (314) bemerkt, »daß von einer wichtigen Niederlassung der Juden in Edessa nichts bekannt ist«, so gestatte ich mir auf eine Stelle in meinen Juden in Babylonien« II, 148_2 zu verweisen. Ich habe das. nachgewiesen, daß Edessa schon in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts von Juden bewohnt war. Der Bischof Rabulas (st. 435) hat auf Befehl des Kaisers eine Synagoge in eine Kirche umgewandelt, wie die Chronik von Edessa berichtet. Nach dem Berichte eines Edesseners aus dieser Zeit sollen auch die Juden den Tod des erwähnten Bischofs beklagt haben. (Vgl. Bickell,

Ausgew. Schriften der syr. Kirchenväter, Kempten 1875, S. 209 und 158). Es muß eine größere Synagoge gewesen sein, wenn sie die Aufmerksamkeit des Kaisers auf sich lenken konnte. Es wäre auch ganz merkwürdig wenn Edessa, »die Metropole Mesopotamiens« und berühmte Gelehrtenstadt, keine jüdische Bevölkerung gehabt hätte.

Wien. S. Funk.

אוצר לשון המשנה, ספר המתאימות קונקורדנציא עם ששה סדרי משנה, חברו חיים יהושע קאסאווסקי. Concordantiae, Gesamtwörterbuch der Mischna von Chajim Joschua Kasowsky. Bd. I, Hefte (!) 1. Jerusalem, 5674, 4. Verlag Jacob Ramberg. Preis 4 frs. = 1,50 Rubel.

Mitten aus dem Elend heraus, welches »Feind, Seuche, Schwert und Hungersnot« im Gefolge dieses Völkerwahnsinns auch über das heilige Land gebracht haben, trifft uns die unerwartete Nachricht, daß soeben dort im fernen Osten ein literarisches Erzeugnis von ungewöhnlichem Wert für die Wissenschaft des Judentums im Erscheinen begriffen ist. Als Leopold Zunz vor 100 Jahren den Grundplan für die Wissenschaft des Judentums entwarf und all die Wünsche aussprach und all die Forderungen aufstellte, die befriedigt werden müssen, um das jüdische Wissen zur jüdischen Wissenschaft empor zu entwickeln, gehörte dazu auch die Forschung über die Entwicklung der hebräischen Sprache in der nachbiblischen Zeit und als eine der unentbehrlichen Vorarbeiten dazu die Schaffung einer Konkordanz zum Talmud. Ein Teil dieser Forderung wird jetzt erfüllt. Eine Konkordanz zur Mischna ist fertig und wird bereits gedruckt. Das erste Heft davon geht mir soeben zu. Chajjim Joschua Kasowsky heißt der Gelehrte, dem sie zu verdanken ist. Zu Grunde gelegt hat er seiner Arbeit den Text der ed. Wilna קב ונקי, die hier zu Lande allerdings wenig verbreitet ist. Zu Rate gezogen sind die ebensowenig verbreitete gleiche Ausgabe Prag 1688[1]) und die Ausgaben Venedig 1548 und Konstantinopel 1645, die Steinschneider, Zedner und Benjacob nicht erwähnen[2]). Natürlich sind die Texte des babylonischen und jerusalemischen Talmud auf Schritt und Tritt fleißig verglichen. Von jedem Wort sind in der Überschrift die Grundbedeutung und die übertragenen Bedeutungen in hebräischer Sprache kurz und präzis angegeben. Als Muster für die Ausstattung diente

[1]) St. C. B. 2010.

[2]) Vielleicht aber sind ed. Ven. 1549 (St. C. B. 1980) u. Konst. 1643 (St. C. B. 1996) gemeint.

die Stettiner Ausgabe der Buxtorfschen Bibelconcordanz. Nur sind im vorliegenden Druck die Buchstaben ungleich zierlicher, schärfer und deutlicher lesbar. Bemerkungen über etwaige abweichende Lesarten sind im ersten Heft unmittelbar unter dem Text hinzugefügt. Sie sollen, um den Gesamteindruck nicht zu stören, in Zukunft nur am Ende jedes Bandes zusammengestellt werden. Die »deutsch-holländische Palästina-Verwaltung« hat dem Vf. die nötigen Typen und allen technischen Zubehör zur Verfügung gestellt, damit er den sehr komplizierten Satz unter eigener Aufsicht druckfertig herstellen könne. Später hat der großzügige Warschauer Buchhändler Jacob Ramberg den Verlag übernommen. Der Subscriptionspreis für den ersten 500 Seiten starken Band beträgt 15 Frcs. Mir liegt davon bisher nur das erste Heft in Stärke von 120 S. vor. Es reicht von א bis אינו. Aufgenommen sind erfreulicher Weise auch die Eigennamen und Partikeln.

Ein zuverlässiges Urteil über die Brauchbarkeit und Gewissenhaftigkeit der Leistung ist natürlich erst durch längere Benutzung zu gewinnen. Einen vorläufigen Maßstab dafür habe ich mir aber durch den Vergleich mit dem Torso einer gleichen Arbeit, die unsere Seminar-Bibliothek handschriftlich aufbewahrt, verschafft. Der Lehrer Moritz Piorkowsky (aus Ostrowo, st. in Galatz am 28. September 1865), der Verfasser einer Partikel-Konkordanz zur hl. Schrift, deren erste Niederschrift unsere Seminar-Bibliothek und deren Reinschrift jetzt das Britische Museum besitzt, hat, wie ich im Jhrg. 1898 der MS. (S. 529ff.) mitgeteilt habe, auch eine Mischnakonkordanz angelegt. Sie erstreckt sich nur über $1^1/_2$ Mischna-Traktate und eine vergleichsweise geringe Anzahl von Stichworten. Immerhin kann schon in diesem engen Bezirke die Vollständigkeit und Zuverlässigkeit der einen Arbeit an der anderen gemessen werden. Ich habe dabei gefunden, daß beide mit peinlicher Gewissenhaftigkeit gearbeitet haben. In der ungeheuren Masse von Zitaten hat Kasowsky gar nichts anzuführen vergessen und s. v. אֵבֶל nur die beiden Stellen Ber. III, 5 und Peah III, 5 übersehen. Ich stehe mit Staunen und Bewunderung vor dieser Leistung.

Und nun höre man die Schilderung von der Arbeitsweise des gelehrten Herausgebers, wie sie in der in Jerusalem erscheinenden Zeitschrift החרות Nr. 126 vom 13. Febr. d. J. entworfen ist. Dort lesen wir nach einer von Herrn Rabb. J. H[orowicz] erschienenen Übersetzung folgendes:

»Weit entlegen in einem engen Gäßchen der heiligen Stadt findest du

Nr. 61 die Jakobsohn'schen Häuser. Das ist der Palast des Rabbiners Chaim Josua Kasowsky. Der Palast besteht aus einem großen und einem kleinen Raum. Wenn du den großen Raum, der als Küche, Speise- und Schlafzimmer eingerichtet ist, durchschritten hast, befindest du dich in dem kleinen Saal, in der Atmosphäre des unermüdlichen Forschers Kasowsky. Die großen Folianten, Gemaroth, Mischnajoth und Toßifta sind geordnet in einer Kiste, die den Bücherschrank vorstellt. Ein Tisch und zwei Stühle befinden sich in der Mitte dieser niedlichen Lehrstube. Die Kleinen tummeln sich in dieser Stube, als ob es ein Kinderzimmer wäre und bringen alles durcheinander. Unter solchen Vorbedingungen arbeitet unser Rabbiner Kassowsky an der Concordanz, in welcher auch nicht ein Tüpfelchen an die unrechte Stelle kommen darf. Das Manuskript für die Mischnajoth ist fix und fertig. Auch das Material für die Toßifta ist im vollen Zuge. Die literarischen Riesenwerke Kasowsky's schreiten einher, wie die Helden der Agada.

»Gebet mir Gehilfen, schaffet die Mittel; in einem Jahre habe ich die Concordanz für den Talmud vollendet.« Wir hören diese Worte, wir glauben es ihm. Der trotzige Gelehrte mit seiner unvergleichlichen Energie, mit seinem scharfen, durchdringenden Blick wird sein Werk, seine Riesenarbeit, vollenden.

»Kasowsky hat keinen Vorarbeiter, keinen Wegweiser. Er ist originell in seinem großzügigen Unternehmen. Es liegt etwas Geheimnisvolles in seiner Wunderarbeit.

»Wir haben sein Material gründlich geprüft. Seine Zettel — sie zählen nach hunderttaussenden — sind musterhaft geordnet in Kistchen von russischem Tee oder amerikanischem Petroleum. Da fehlt kein Punkt, kein Buchstabe von Alef bis Taw.

»Das ist einer der Thoragelehrten Jerusalems. Einer von den Zöglingen der Ez Chajjm-Schule.

»Er wird keinem Menschen zur Last fallen. Er wird auch seine Thoragelehrsamkeit nicht als melkende Kuh benützen. Jeder Reklame weicht er aus. Er verrichtet seinen heiligen Dienst in Bescheidenheit und Demut.

»Wie groß muß doch die Seele dieses armen Thoragelehrten sein! Reich wird dieser Mann nie werden. Die Annehmlichkeiten des Lebens werden ihm und seinem Hause stets fremd bleiben. Alle sind sie an Entbehrungen gewöhnt.

»Längst hat er ein Buch über Mathematik und eine hebräische Grammatik geschrieben. Er hat auch einen Kommentar zum Tractat

Baba bathra veröffentlicht. Lauter hervorragende originelle Leistungen eines großen Mannes. Was hat er damit erreicht? Wer wurde bisher auf ihn aufmerksam?

»Gegen Abend sahen wir den Meister Kasowsky in seinem kleinen Heiligtum bei einem mageren Oellämpchen an der Geistesarbeit. Er führte die Feder und ordnete Körnchen zu Körnchen in den Gefilden der Thora und sammelte Steinchen zu Steinchen zu einem großen Bau in der jüdischen Geisteswelt.

»In der Mittagstunde des folgenden Tages bei Sonnenglut fanden wir diesen großen Thoragelehrten auf dem russischen Platz, eine kleine Karre führend. Er hob die Steine aus den russischen Gebäuden und führte sie nach einem anderen Ort. Steine und Steinchen!

»Der Rabbiner Chajjim Kasowsky ist jetzt 44 Jahre alt. Und es konnte noch nicht festgestellt werden, ob diesem phänomenalen Gelehrten, der von seinem dritten Lebensjahre angefangen — er ist in Jerusalem geboren — gelernt und gelehrt, von gesetzeswegen auch das Prädikat »Chacham« zustehe, und ob er darum als Theologe nicht in das Arbeitsbataillon eingereiht werden müsse. Die Thora dieses gelehrten Rabbi ist in Tee- und Naftakistchen eingestellt. Wer soll davon etwas wissen?

»Ja, Rabbiner Kasowsky sitzt in seinem Palast, in Wohnzimmern von zwei Quadratellen. In diesen Räumen herrscht furchtbare Not. Er selbst ist arm und gedrückt und muß für Weib und Kinder sorgen.

»Er ist einer von den vielen Thoragelehrten Jerusalems. Nach türkischem Staatsgesetz könnte man ihn für 1000 Frs. loskaufen. Dann könnte er auch bei Tag die Steinchen in den Thoragefilden sammeln. Aber wer gibt heute 1000 Frs. für einen solchen ideellen Zweck?

»Oder werden sich doch noch vermögende Thorafreunde finden, die dem Rabbiner Chajjim Josua Kassowsky in seiner namenlosen Bedrängnis beistehen und der jüdischen Wissenschaft einen unschätzbaren Dienst erweisen werden[1])?« M. Brann.

---

[1]) Während ich die Korrektur dieser Zeilen lese, erhalte ich die Nachricht, daß die tausend Mark, die erforderlich sind, den Gelehrten von der aktiven Heerespflicht zu befreien, erlegt sind. Es handelt sich nur noch darum, ihm eine sorglose Muße zu sichern, damit er in wenigen Jahren die endgültige Ordnung und Drucklegung der Riesenarbeit vollenden könne. Dreihundert Frcs. monatlich sind dazu nötig. Werden sie zu haben sein?

Kurze Mitteilung.

Unter der Überschrift »**Zur Charakteristik der Breslauer Schule**« wird in der Ztschr. »Jüdische Monatshefte« III, 352 f., der bitterböse Vorwurf gegen mich erhoben, daß ich es in meiner Schrift »Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten« S. 36, Note 1 unterassen habe, die Quelle anzugeben, aus welcher ich eine meiner Behauptungen gewonnen. Ich sage nämlich daselbst: »Es ist ein gewaltiger Irrtum, wenn man meint, Hillel sei der eigentliche Urheber der שבע מדות gewesen.« In dieser Note fehlt ein Zitat. »Denn was »der Verfasser hier beschreibt, das hat bereits einige Jahrzehnte »früher S. R. Hirsch in seiner berühmten niederschmetternden Kritik »gegen . . . Graetz, der doch auch zu den Lehrern des Herrn Schwarz »zählte, geschrieben.«

Es wird nicht daran gezweifelt, daß ich Hirschs Jeschurun kenne. Aber warum zitiert ihn Schwarz nicht? Darauf lautet die Antwort: »Herrn Rektor Schwarz verleitete eine jedenfalls eigentümliche Pietät »seinen gewesenen Lehrern gegenüber dazu, die Ideen eines Mannes, »der seine eben erwähnten Meister so gewaltig und so siegreich be»fehdete, sich wohl anzueignen, die Quelle aber, woraus er geschöpft, »zu verschweigen, da eben dort sein ehemaliger Lehrer Graetz eine »seiner größten literarischen Niederlagen erlitten hatte.«

Daß ich möglicher Weise schon in meiner frühesten Jugend aus denselben Quellen getrunken, aus welchen Hirsch seine talmudischen Wahrheiten geschöpft, ist selbstverständlich ganz ausgeschlossen. Nun, ich war stets ein warmer Verehrer Hirschs; ich segne sein Andenken, wie jeder aus meiner jüngsten Schrift »Die herm. Quantitäts-Relation« S. 17 ersehen kann; aber das hindert mich nicht, rückhaltslos zu erklären, daß ich in seinem Jeschurun nichts gefunden habe, was ich nicht weit besser und viel gründlicher aus dem von ihm verketzerten »Darche ha-Mischnah« Frankels hätte lernen können. »Zur Charakteristik der Breslauer Schule« konstatiere ich die Tatsache, daß Frankel זצ"ל in dem genannten Werke zweimal, S. 19 und S. 39 nachdrucksvoll hervor-

Seite

M. Joël s. A. Die Verteilung des homiletischen Stoffes für den kultischen Cyclus. Herausgegeben von A. Eckstein . 81—92

Aus meinen Erlebnissen bei den Juden in Russisch Polen. Von Sali Levi . . . . . 1—18

Die Eheziffern der Berliner jüdischen Gemeinde während des ersten Kriegsjahres. Von I. Rothholz . . . . . 59—65

Die Darstellung der Juden im deutschen Roman des zwanzigsten Jahrhunderts. Von Joseph Bass 140—148, 302—312

Besprechungen.

Aptowitzer, V. Formularies of decrees and documents from a gaonic court [S. A aus der JQR., new Series IV, No. 1. Philadelphia. 1913, 8] 98

— — ספר ראבי"ה Sefer Rabiah. Bd. I, Berlin 1912, 8. Bd. II. Heft 1, das. 1913, 8. Selbstanzeige . . . . . 101—105

Bacher, Wilhelm. Die Agada der babylonischen Amoräer. 2. Aufl. Frankf. a. M., 1913, 8. Von V. Aptowitzer . . 183

— — Die Proömien der alten jüdischen Homilie. [= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausgeg. von R. Kittel, Heft 2] Leipzig, I. C. Hinrichs, 1913, 8. Von V. Aptowitzer . . . . . 184—188

— — Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens. Von S. Horowitz . . . . 66—73 153—159

Bardowicz, Leo. Die Abfassungszeit der Baraitha der 32 Normen für die Auslegung der Heiligen Schrift. Berlin, Poppelauer, 1913, 8. Von V. Aptowitzer . . . . . 181—183

Bensaude, Joaquim. L'Astronomie nautique au Portugal à l'époque des grandes découvertes. Von B. Cohn. . . . 230—234

Blau, Ludwig. Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief. T. I Budapest 1911, 8 u. T. II Budapest 1912, 8 Von V. Aptowitzer . . . . . 379—380

— — Papyri und Talmud in gegenseitiger Beleuchtung. Leipzig, 1913, 8. Von V. Aptowitzer 380

— — Zur demotischen und griechischen Papyruskunde [Sonderabdruck aus der Festschrift Cohen: Judaica] Berlin, 1913, 8. Von V. Aptowitzer 380

[Buber, Salomon] סדור רש"י Siddur Raschi, Ritualwerk, R. Salomo ben Isaak zugeschrieben. Mit Anmerkungen von Buber. Herausgeg. v. J. Freimann. Berlin, 1811, f. Von V. Aptowitzer . . . . . 99—101

Seite

Büchler, Adolph. The economic conditions of Judaea after the destruction of the second temple. [= 4. Publication Jews College] London, 1912, 8. Von V. Aptowitzer. . 378—379

Cohn, J. משניות Mischnaiot, hebräischer Text mit Punktation nebst deutscher Übersetzung und Erklärung. T. V: Kodaschim. 9. Lief. Berlin, 1910-1914, 8 Von Aptowitzer 105—106

Dokumente zur Emanzipation der Juden. Von Paul Lazarus 393-94

Elbogen, Ismar. Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. Von S. Funk . . . . . 468—476

Epstein, J. N. Two gaonic fragments. [S. A. aus der JQR., new series, IV, 3]. Von V. Aptowitzer. . . . 98

Guttmann, Michael. מפתח התלמוד Clavis Talmudis sive Encyclopaedia rerum, quae in Mischna, utroque Talmude, Tosifta, Mechilta, Sifra, Sifre talmudicisque libris occurrunt, alphabetico ordine disposita. Waitzen 1910/14, 8. Von V. Aptowitzer . . . . . 106—107

— — Zur Einleitung in die Halacha 2. Heft. Budapest 1913 [= 36. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest]. Von V. Aptowitzer 372

Horowitz, Joël. מעדני לב יב״א הלוי London, 1911, 8. Von V. Aptowitzer . . . . . 191—192

Jampel, S. Vorgeschichte Israels und seiner Religion. Frankf. a. M., 1913, 8. Von J. Hirsch. . . . . 19—28

Kasowsky, Chajim Joschua. אוצר לשון המשנה, ספר המתאימות קונקורדנציא על ששה סדרי משנה, הברו חיים יהושע קאסאווסקי Concordantiae, Gesamtwörterbuch der Mischna. Von M. Brann . . . . . 476—479

Kis Ch. Henrik. Gãoni Responsumnok. Kiadta fordittotto es magyarázatokkal. Budapest, 1912, 8. Von V. Aptowitzer 98

Kohler, Jos. u. Wenger, L. Allgem. Rechtsgeschichte, Orientalisches Recht und Recht d. Griechen und Römer. Berlin u. Leipzig 1914, 8 [= Hinneberg, Kultur der Gegenwart T. II, Abt. VII]. Von V. Aptowitzer . . . . . 433—434

Körner, Eduard. Die neue Synagoge zu Essen. Von Alfred Grotte . . . . . 313—317

Krauß, Samuel. Talmudische Archäologie. 3 Bde. Leipzig 1910—12, 8. Von V. Aptowitzer 373-378

Künstlinger, David. Die Pethichoth des Midrasch rabba zu Genesis. Krakau, 1914, 8 . . . . . .

— — Die Pethichoth des Midrasch rabba zu Leviticus Krakau, 1913, 8. Von V. Aptowitzer . . . . . 188—190

Seite

Lewin, Isay. Die Chasaka des talmudischen Rechts [S. A. aus der Ztschr. f. Rechtswissenschaft XXIX] Stuttgart, 1912, 8. Von V. Aptowitzer . . . . . 431—432

Margulies, Ruben. קב בשמים Lemberg, 1913, fol. Von V. Aptowitzer 369

שמואל תולדות אדם הגדול בענקים . . . מתן — — אליעזר אידילס וצ״ל (מהרש״א) Lemberg 1912, 8. Von V. Aptowitzer . . . . . 369—370

Marx, Alexander. סדר תנאים ואמוראים Neue Texte des Seder Tannaim we-Amoraim [SA. aus der Festschrift zu Isr. Lewys 70 Geburtstag.] Von V. Aptowitzer 98

Monumenta Talmudica Bd. II. Recht. Bearbeitet von S. Gandz. Wien und Leipzig, Orion-Verlag, 1913, 4. Von V. Aptowitzer . . . . . 427—429

Nordmann, Achilles. Geschichte der Juden in Basel. Von Willy Cohn . . . . . 234—237

Rapaport, Mordche M.. Das religiöse Recht und dessen Charakterisierung als Rechtstheologie. Berlin u. Leipzig 1913, 8. Von V. Aptowitzer . . . . . 435—436

Ratner, B. אהבת ציון וירושלים על ר״ת סוכה מגלה ביצה ותענית Wilna, 1911—1913, 4. Von V. Aptowitzer . . . 107—109

Rieger, Paul. Zur Jahrhundertfeier des Juden-Edikts vom 11. März 1812. Von Paul Lazarus . . . . . 392—393

[Schwarz, Adolf] התוספתא דמסכת נזיקין בבא קמא Die Tosefta des Traktates Nesikin Baba Kamma. [= XIX. Jahresbericht der Isr. Theol. Lehranstalt in Wien] Wien, 1912, 8. Von V. Aptowitzer . . . . . 172—174

— Die hermeneutische Antinomie in der talmudischen Lit. [= XX. Jahresbericht der Israel. theol. Lehranstalt in Wien] Wien 1913, 8. Von V. Aptowitzer . . . . . 174—181

Steinberg, I. Die Lehre vom Verbrechen im Talmud. [S. A. aus Ztschr. f. Rechtswissenschaft XXV] Stuttgart 1910, 8. Von V. Aptowitzer . . . . . 429—431

[Strack, H. L.] Talmud Babylonicum codicis hebraici Monacensis 95. Mittels Facsimile = Lichtdrucks herausgegeben. 2 Bde. Leiden, A. Siythoff, 1912 fol. Von V. Aptowitzer 96—97

Tschernowitz, C. שעורים בתלמוד Vorlesungen über den Talmud. Bd. I. Einl. in Baba-Kama (!) Warschau, 1913, 8. Von V. Aptowitzer . . . . . 370—371

Weiß, Benjamin. שו״ת אבן יקרה עם הערות מלואת אבן מהדורא תליתאה על ארבעה חלקי הש״ע Drohobycz, 1913 fol. Von V. Aptowitzer 370

Seite

Wertheimer, S. A. אוצר מדרשים כ"י, חלק ראשון. Jerusalem, 1913, 8. Von V. Aptowitzer . . . . . 93—96
Yahuda, A. S. Al-hidâja 'ilâ far' idh al-qulûb des Bachja ibn Josef ibn Paqûda aus Andalusien. Von S. Eppenstein 394—400
Zivier, E. Neuere Geschichte Polens. Von A. Löwenstamm . . . . . 317—320
Zuckermandel, M. S. Gesammelte Aufsätze T. I, 2. Hälfte: Zur Halachakritik. Von M. Fried . . . . . 237—240

Protokoll der Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Vom 28. Dezember 1915 . . . . . 79—80

Kurze Mitteilungen.

Bemerkung zu W. Staerks Abhandlung über das Judentum als wissenschaftliches Problem. Von M. Brann . . . 74—78
Über die Herüberziehung des Schlußbuchstabens zum folgenden Worte. Von S. Klein 159
Über Hemigraphien des Schluß- und Anfangbuchstabens. Von M. Brann 160
Bemerkung zu den »Jüdischen Monatsheften« III, 352 f. Von A. Schwarz . . . . . 480—481
Berichtigung 240

Alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiter.

	Seite		Seite
Abeles	213. 263	Hirsch, I.	19
Aptowitzer V.	93. 172. 369. 427	Horowitz, S. . . .	66. 153
Balaban, M. . . .	381. 453	Joël, M. s. A.	81
Bass, I.	140. 302	Klein, S.	159
Brann, M. .	74. 160. 241. 476	Kracauer, I.	295
Cohn, B.	230	Laible, H.	29
Cohn, W.	234	Lazarus, P. . . .	392. 393
Eckstein, A.	81	Levi, S.	1
Epstein, I. N.	110	Lewinski, M.	401
Eppenstein, S.	394	Löw, I.	227
Fried, M.	237	Löwenstamm, A. . . .	317
Funk, S.	468	Ochs, S. 41. 118. 193. 279.	437
Fürst, A.	161	Poznanski, S.	149
Geiger, L.	245. 321	Rothholz, I.	59
Grotte, A.	313	Schwarz, A. . . .	348. 480
Güdemann, M.	135		

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Nachruf auf Martin Philippson. Von M. Brann . . . . . 241—244

Wesen und Mission des Judentums. Von M. Lewinski . 401—426

Die Vorgeschichte Israels und seiner Religion. Von I. Hirsch 19—28

שאני oder שאנ׳? Von H. Laible . . . . . 29—40
Latente δὶς λεγόμενα. Von A. Schwarz . . . . . 348—368
Die talmudische Literatur der letzten Jahre. Von V. Aptowitzer
93—109 172—192 369—380 427—436

Mazliach Gaon. Ein Beitrag zur Geschichte des Aruch. Von I. N. Epstein . . . . . 110—117
Quisquilien. Von I. Löw . . . . . 227—229

Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüchen Salomos, Esra, Nehemia und Chronik. Von S. Ochs
41—58. 118—134. 193—212. 279—294 437—452

Der »Magen David« oder Davidsschild. Von M. Güdemann . . . . . 135—139
Die Bürgschaft als Motiv in der jüdischen Literatur. Von A. Abeles . . . . . 213—226 263—278
Das Sabbatäer-Gebetbuch des Simon v. Péchi. Von A. Fürst 161—171

Ein jüdisches Testament aus dem Jahre 1470. Von I. Kracauer . . . . . 295—301
Zweiter Nachtrag zur karäischen Familie Feruz. Von Samuel Poznanski . . . . . 149—152
Joseph Jonas Theomim-Fränkel, Rabbiner in Krakau (1742 bis 1745) und seine Zeit. Von M. Balaban 381—391 453—467
Zunz im Verkehr mit Behörden und Hochgestellten. Von L. Geiger. . . . . 245—262. 321—347

hebt, daß Hillel nicht der Urheber der Middoth sei והלל הוא הראשן אשר קיבצם והעמידם על מספר שבעה.

Ich nenne mich mit Stolz einen Schüler Frankels, und doch habe ich es unterlassen, in meinen Kontroversen a. a. O. auf den Darche ha-Mischnah hinzuweisen, aus dem ganz einfachen Grunde, weil es mit »zur Charakteristik der Breslauer Schule« gehört, daß sie, wo die Primär-Quellen reichlich fließen, nicht aus Sekundär- oder gar aus Tertiär-Quellen schöpft.

Aber vielsagend bleibt es jedenfalls, daß eine Zeitschrift, die den hebr. Titel דרש טוב לעמו führt, von dem Schluß des Verses והבר שלום לכל זרעו nichts wissen will und aus Gehässigkeit gegen längst Verklärte auf ein Buch zurückgreift, das vor 23 Jahren erschienen ist. Dieses Buch ist s. Z. zu Keulenschlägen gegen das Breslauer Seminar verwendet worden. Und doch bieten meine seit 1893 erschienenen Arbeiten über Hillel und seine Middoth eine viel reichere Ausbeute »zur Charakteristik der Breslauer Schule«. Die Lebenden mag man immerhin angreifen, die Toten lasse man jedoch in Frieden ruhen. [4]

Wien, den 13. Dezember 1916. Adolf Schwarz.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Prof. Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von A. Favorke, Breslau II.

BINDING SECT. MAY 1 4 1974

DS
101
M6
Jg.60

Monatsschrift für Geschichte
und Wissenschaft des
Judentums

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY